VISIT…

UNTERWEGS ZUM ABEND-LANDE

Heideggers Sprachweg zu Georg Trakl

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultäten der
Albert-Ludwigs-Universität
zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Richard Sembera
aus Ottawa, Kanada

SS 2002

Erstgutachter: Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Zweitgutachterin: PD Dr. Paola-Ludovika Coriando

Vorsitzender des Promotionsausschusses
des Gemeinsamen Ausschusses der
Philosophischen Fakultäten I–IV:
Prof. Dr. Ulrich Rebstock

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach:
19.IV.2002

Unterwegs zum Abend-Lande:
Heideggers Sprachweg zu Georg Trakl

Inhaltsverzeichnis

Einführung

§1. Der Weg in Heideggers Sprachdenken 1
§2. Aufriß der Untersuchung 2

I. Abschnitt:
Der Sprachweg durch die Fundamentalontologie ins Ereignis

§3. Einführung in die Thematik 7
§4. Rede als das Wesen der Sprache 11
§5. Rede und Transzendenz 13
§6. Die spezifische Artikulationsweise der Rede 14
§7. Die Strukturmannigfaltigkeit der Rede. Hören und Schweigen 15
§8. Die redende Artikulation als Gewissensruf 17
§9. Rede und deren Zeitlichkeit 18
§10. Gewissen und Schweigen 20
§11. Der Sprachweg ins Ereignis 21

II. Abschnitt:
Der Inbegriff der Inständigkeit

§12. Die Wiederholung der Metaphysik 23
§13. Durch die Sprache ins Ereignis 27
A. Menschsein und Sprache 27
B. Sprache, Geschichtlichkeit und Götter 29
C. Das Sagen als Erschweigen 35
§14. Die Sprache der Seinsgeschichte 38
A. Das Sagen der Philosophie 39
B. Stille und Seyn 43
C. Sigetik und sigetisches Sagen 51
D. Das Sagen des Seyns 56
E. Seyn und Sprache 58
§15. Die Sprache im Ereignis 60
§16. Rede und Sage 64
§17. Unterwegs zu Trakls Gedicht 68

III. Abschnitt:
Zum Wesen des Abend-Landes

1. Kapitel. Das Geläut der Stille

§18. Vorbereitung auf das Gedicht . . . 73
A. Die Er-örterung des Gesprochenen . . . 74
B. Tautologie und Abgründiges . . . 77
C. Die gängige Kennzeichnung der Sprache . . . 82
D. Aufenthalt und Ort . . . 87
§19. Sprache und Ding . . . 90
A. Der Rufcharakter des Nennens . . . 90
B. Die Ent-faltung von Welt im Ding . . . 93
§20. Das Geviert der Welt . . . 95
§21. „Ein Winterabend“ . . . 103
A. „Wenn der Schnee ans Fenster fällt“ . . . 104
B. „Mancher auf der Wanderschaft“ . . . 106
C. „Wanderer tritt still herein“ . . . 112
§22. Das Sprechen der Sprache . . . 114
§23. Das Geläut der Stille . . . 117

2. Kapitel. Das Abend-Land

§24. Die Er-örterung vom Gedicht . . . 120
§25. Die Weisung in den Ort: Der Ort als die Abgeschiedenheit . . . 124
A. Die Seele ein Fremdes . . . 124
B. Fremdsein und Vorauslaufen . . . 126
C. Dasein und Seele . . . 127
D. Der Fremdling . . . 128
E. Das „blaue Wild“: animal rationale und Da-sein . . . 130
F. Der Fremdling und das blaue Wild . . . 133
G. „Gottes Wind“ und der „Sternenhimmel“ . . . 134
H. Das „Tönen der mondenen Stimme“ . . . 136
I. Die Nachfolge des Fremdlings . . . 138
J. Das ver-wesende Geschlecht . . . 139
K. Untergang und Abgeschiedenheit . . . 141
L. Der Übergang zur Beachtung des Orts . . . 142
§26. Die Beachtung des Orts . . . 143
A. Die weitere Erläuterung der Abgeschiedenheit . . . 143
B. Ver-wesung und Tod . . . 144
C. Das Wesen der „Frühe“ . . . 147
D. Geist und Geistliches . . . 150
E. Das Böse . . . 152

F. Geist und Seele 152
G. Das „flammende Anschauen“ 155
H. Die Ankunft des Scheinenden 156
I. Der Grundzug der „großen Seele“ 157
J. Der Gesang des Schmerzes 158
K. Die „ungebornen Enkel“ 160
L. Der Ort als die Abgeschiedenheit 161
M. Der Übergang zum Be-denken des Orts 167
§27. Das Bedenken des Orts: Unterwegs zum Abend-Lande 170

Schlußteil

§28. Der weitere Weg: Heidegger unterwegs zu Stefan George 175
§29. „Jäger oder Hirt“. Zusammenfassende Weisung in die Zu-kunft des Abend-Landes 177

Zitierte Werke 181

Einführung

§1 *Der Weg in Heideggers Sprachdenken*

Die vorliegende Untersuchung verfolgt zwei Hauptziele: 1. Heideggers zwei Texte, die das Gedicht Georg Trakls behandeln, im Lichte des seinsgeschichtlichen Denkens zu erläutern, und 2. die Grund-Worte, die Heidegger in diesen zwei Texten verwendet, auf das Ganze seines Denkens hin auszulegen.

Dieser Weg in Heideggers Sprachdenken ist unumgänglich. Zum einen hat die fortlaufende Veröffentlichung von Heideggers nachgelassenen Vorlesungsmanuskripten und von anderen bisher unberücksichtigten Texten, vor allem von den *Beiträgen zur Philosophie*, eine neue Blickbahn auf das späte Denken Heideggers eröffnet, so daß dieses Denken, um seine volle denkerische Tragweite erfahren zu können, nur im Lichte des zu Lebzeiten Heideggers unveröffentlicht Gebliebenen verstanden werden kann. Zum anderen sprechen die Grund-Worte, die Heidegger in Anlehnung an Trakls dichterische Sprache prägt, aus dem Schwingungsgefüge heraus, welches das Ganze von Heideggers Denken in Bewegung bringt, und das heißt, diese Grund-Worte können nur dann angemessen verstanden werden, wenn sie von jenem Wesensgeschehen her gehört werden, das zum ersten Mal in der transzendental-horizontalen Blickbahn von *Sein und Zeit* gesichtet wird und von sich aus deren Übergang in die seinsgeschichtliche Blickbahn von den *Beiträgen zur Philosophie* fordert.

Man sieht ein, daß der Bereich, aus dem her uns die Frage nach der Bedeutung von Heideggers Trakl-Texten begegnet, sich in zwei Richtungen gliedert: einerseits müssen wir nach dem Verhältnis der Trakl-Texte zum damals unveröffentlichten Denken, andererseits nach dem Verhältnis des unveröffentlichten Denkens zur fundamentalontologischen Ausarbeitung der Seinsfrage von *Sein und Zeit* fragen.

Diese doppelte Fragerichtung ist deshalb notwendig, weil das Denken von Heideggers Sprachbuch *Unterwegs zur Sprache* wesentlich *seinsgeschichtliches* Denken ist. Die Hauptschriften des seinsgeschichtlichen Denkens, vor allem die *Beiträge zur Philosophie*, blieben der Forschung lange Zeit unzugänglich, so daß in gewissem Maße immer noch die Versuchung dominant ist, Heideggers Spätdenken ausschließlich von *Sein und Zeit* her zu verstehen. Diese Neigung war vor der Veröffentlichung der *Beiträge* so unumgänglich, wie sie jetzt überholt ist.

Die hier vorgelegte Untersuchung hofft, durch eine sorgfältige Auseinandersetzung mit Heideggers Trakl-Deutungen auf die ungeheure Bedeutung und Fruchtbarkeit des seinsgeschichtlichen Denkens und der bisher unveröffentlichten seinsgeschichtlichen Texte für Heideggers Spätveröffentlichungen, für die philosophische Auslegung von dichterischen Texten und für Philosophie überhaupt aufmerksam zu machen.

Vor allem zum Sprachbuch *Unterwegs zur Sprache* fehlten bis vor kurzem zureichende, autoritative Darstellungen und Interpretationen[1]. Dies hängt zweifellos mit der Aufgabe zusam-

[1] Hier sind z.B. und u.a. Georgios Xiropaidis' Freiburger Dissertation *Einkehr in die Stille. Bedingungen eines gewandelten Sagens in Heideggers „Der Weg zur Sprache"* als bahnbrechend und wegweisend, F.-W. v. Herrmanns

men, die einem beim Sicheinlassen auf Heideggers denkerische Zwiesprache mit der Dichtung zuteil wird: zugleich im Denken und im Dichten heimisch zu sein. Diese Aufgabe erfordert nicht nur eine Sym-pathie (im wörtlichen Sinne) für das Gedicht des Dichters, ein *Sicheinlassenkönnen auf die Grundstimmung* des Gesagten, sondern auch ein *Mitgehenkönnen durch die Landschaft des Denkens*.

Heideggers Sprachdenken eröffnet eine bisher ungeahnte Blickbahn auf den Wesensort der Nachbarschaft von Dichten und Denken in ihrer „zarten, aber hellen Differenz“. Um auf diese Blickbahn geraten zu können, müssen wir angemessen auf das hören, was in Heideggers Grund--Worten geborgen ist. Das so Geborgene spricht aber nur aus dem Ganzen des Heidegger'schen Denkens heraus. Durch die systematische Berücksichtigung aller bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt verfügbaren Kernstellen aus dem Heidegger'schen Denken zum Thema der Sprache strebt die gegenwärtige Untersuchung ein angemessenes Verständnis der Grund-Worte an, die Heideggers Zwiesprache mit der Dichtung Georg Trakls entwachsen. Das Sicheinlassen auf diese Kernstellen eröffnet den Wesensraum für das echte Vers tändnis und das angemessene Hören auf das von Heidegger Gesagte und läßt die in Anlehnung an Trakl geprägten Grund--Worte in einem deutlicheren Licht erscheinen.

Durch die geleistete interpretatorische Arbeit hofft die gegenwärtige Untersuchung, ihr wichtigstes Ziel zu erreichen, nämlich die Besinnung auf Heideggers Sprachdenken über Trakls Gedicht zu fordern und somit Heideggers Grund-Worten zum deutlicheren Erklingen verholfen zu haben.

§2 *Aufriß der Untersuchung*

Die Untersuchung ist als ganze in drei Abschnitte gegliedert: „Der Sprachweg durch die Fundamentalontologie ins Ereignis“, „Der Inbegriff der Inständigkeit“ und „Zum Wesen des Abend-Landes“.

Der *erste Abschnitt* faßt den fundamental-ontologischen Begriff des Wesens der Sprache als der *Rede* zusammen und betont wichtige Berührungspunkte zwischen diesem und dem späteren, seinsgeschichtlichen Sprachbegriff, insbesondere im Hinblick auf *die Stimme des Gewissens* und die *Eigentlichkeit*.

Der *zweite Abschnitt* berücksichtigt vor allem den Sprachbegriff der *Beiträge zur Philosophie* im Lichte der Vorlesungen und versucht, das in den *Beiträgen* über die Sprache Gesagte in der vorläufigen Formel „der Inbegriff der Inständigkeit“ zusammenzubringen.

Der *dritte Abschnitt* befaßt sich eigens mit den zwei Trakl-Texten aus *Unterwegs zur Sprache*, „Die Sprache“ und „Die Sprache im Gedicht“. Es geht in diesem Abschnitt darum, Heideggers Grund-Worte aus seinen Trakl-Texten im Grundgefüge der in den zwei ersten Abschnitten erläuterten Fügung der Wahrheit des Seyns erklingen zu lassen.

Zwecks einer allgemeinen Einleitung in die Thematik gibt im *ersten Abschnitt* der §3 eine Übersicht über die denkerische Landschaft, die es in den ersten zwei Abschnitten zu durchwandern gilt. Der §4 stellt den fundamental-ontologischen Begriff des Wesens der Sprache als der *Rede* dar und stellt die Frage nach dem Zusammenhang dieser Wesensbestimmung mit den Wesensbestimmungen von Geworfenheit und Transzendenz in der transzendental-horizontalen Blickbahn. Der §5 untersucht den Zusammenhang von Rede als *Artikulation* mit dem daseinsmäßigen Transzendieren. Im §6 wird dieses Thema fortgesetzt, indem gezeigt wird, daß die Artikulationsweise der Rede als ein Gliedern im geworfenen Entwerfen geschieht, das *Sinn* artikuliert. Der §7 behandelt die vierfache Strukturmannigfaltigkeit von Rede sowie

---

Buch *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George* als autoritativ zu betrachten.

zwei wesenhafte existenziale Möglichkeiten der Rede, nämlich *Hören* und *Schweigen*. Hören und Schweigen werden sodann im §8 als zwei Weisen des *Antwortens auf die Stimme des Gewissens* und das Gewissen selber als *Modus des Rufens* dargestellt. Die Frage nach der Geschehensweise der Rede und deren Zusammenhang mit der ursprünglichen Zeitlichkeit wird im §9 gestellt und weiterverfolgt. Das Wesensverhältnis vom Gewissen und vom antwortenden Schweigen wird im §10 untersucht als Vorbereitung auf den seinsgeschichtlichen Begriff des Schweigens. Im §11 werden die Berührungspunkte zwischen der fundamental-ontologischen und der seinsgeschichtlichen Blickbahn, die in den frühren Paragraphen zum Aufweis kamen, zusammengefaßt. Dadurch wird gezeigt, daß der Übergang vom fundamental-ontologischen in das seinsgeschichtliche Denken durch Heideggers fortlaufende Besinnung auf das Wesen der Sprache ausgelöst worden ist.

Der *zweite Abschnitt* befaßt sich somit mit der Hauptthese, daß der Übergang in die seinsgeschichtliche Blickbahn nichts anderes ist als die konsequente Fortsetzung der als Aufgabe der Phänomenologie konzipierten Ausarbeitung der Seinsfrage, wie sie zuerst in *Sein und Zeit* aufgegriffen wird. Die Verfolgung dieser Hauptthese bleibt aber am Leitfaden der Frage nach dem Wesen der Sprache orientiert. So wird im §12 Heideggers Aufgabe einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“, nunmehr als „Wieder-Holung der Metaphysik“ konzipiert, durch die Darstellung des geschichtlichen Prozesses der Über-Setzung von griechischen Grund-Worten in das Lateinische erläutert. Anschließend untersucht der §13 die Vertiefung von Heideggers Sprachdenken in den Vorlesungen, die vor der endgültigen Niederschrift der *Beiträge zur Philosophie* gehalten worden sind. Dies ist deswegen notwendig, weil die *Beiträge* zum Teil gleichzeitig mit diesen Vorlesungen ausgearbeitet worden sind und auf Grundbegriffe zurückgreifen, die nur im Zusammenhang von Heideggers Aufgabe einer „Destruktion der Geschichte der Ontologie“ her zu verstehen sind. Im §14 wird dann eigens auf den Sprachbegriff der *Beiträge* eingegangen. Ausgangspunkt der *Beitrage* ist die Erfahrung der Seinsverlassenheit und der Notwendigkeit eines anders anfänglichen Sagens vom Seyn, welches als die eigene Aufgabe der Philosophie verstanden ist (§14 A). Das erforderte Sagen vom Seyn erweist sich aber als ein Sagen der *Stille*, ein Sagen des Orts *für* das seinsgeschichtlich bestimmte Wesen der Sprache (§14 B). Wenn das Sagen der Philosophie aber von der Stille sagt, dann ist dieses Sagen keine „Logik“ im herkömmlichen Sinne mehr, sondern „Sigetik“ und „sigetisches Sagen“, ein Er-schweigen (Erlangung durch Schweigen) des Zusagenden (§14 C). Ist das Sagen der Philosophie aber sigetisch, dann ist diese Sigetik ein Sagen „des“ Seyns, d.h. ein Sagen zugleich *vom* Seyn und ein Sagen *des Seyns*, d.h. ein Sagen, das dem Seyn selber als sein Eigenstes angehört (§14 D). Was es heißt, daß das Sagen *vom* Seyn zugleich Sagen *des Seyns* ist, wird nur durch das Begreifen der *Kehre im Ereignis*, d.h. der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Seyn, Dasein und Sprache faßbar (§14 E). Im §15 wird der Wesensort der Sprache als die Kehre dargestellt, um anschließend im §16 die wesentliche Verwandtschaft der fundamental-ontologischen *Rede* mit der seinsgeschichtlichen *Sage* zu erläutern. Schließlich berücksichtigt der §17 Heideggers fortlaufende Besinnung auf Sprache bis zur tiefen Einsicht in Sprachwesen, der Heideggers Zwiesprache mit Trakls Gedicht entwachsen ist.

Der *dritte Abschnitt* gliedert sich in zwei Kapitel. Der erste Kapitel, „Das Geläut der Stille“, widmet sich dem Vortrag „Die Sprache“, während das zweite Kapitel, „Das Abend-Land“, die Thematik des Aufsatzes „Die Sprache im Gedicht“ behandelt.

Im §18 wird Heideggers Begriff einer Er-örterung dargestellt und scharf geschieden von einer literaturtheoretischen „Erläuterung“, damit die eigenen Ansprüche und die eigene Größe von Heideggers Zugangsweise zu Trakls Gedicht verstanden und gewürdigt werden können. Diese Aufgabe gliedert sich in vier Unteraufgaben: die Klärung der Zugangsweise zum Gedicht

als Aufsuchen des Orts (§18 A), die Beachtung vom tautologischen Sagen und dessen Zusammenhang mit dem Abgründigen (§18 B), die Zusammenfassung der gängigen Kennzeichnung der Sprache (§18 D) und die Klärung der Begriffe vom Ort und vom Aufenthalt. Im §19 wird der Wesenszusammenhang von Sprache und Ding behandelt, was eine phänomenologische Einsicht sowohl in den Rufcharakter des Nennens (§19 A) wie auch in die Ent-faltung von Welt im Ding (§19 B) fordert. Die Notwendigkeit einer Erfahrung des Wesenszusammenhangs von Welt und Ding führt zum seinsgeschichtlichen Begriff des Gevierts, der im §20 als grundliegende, fundamentale seinsgeschichtliche Einsicht in das Welten von Welt dargestellt wird. Nach dieser ausführlichen Erläuterung der erforderlichen Grund-Worte Heideggers kann sich der §21 Heideggers Er-örterung der drei Strophen des Trakl'schen Gedichts „Ein Winterabend" widmen (§21 A, B, C) um anschließend im §22 das Sprechen des Menschen als wesenhaft angewiesen auf das Sprechen der Sprache darzustellen. Dieses, das Sprechen der Sprache, wird schließlich im §23 durch das Heidegger'sche Grund-Wort „das Geläut der Stille" zusammengefaßt und als der Kern der Heidegger'schen Zwiesprache mit Trakls Gedicht betrachtet.

Das *zweite Kapitel* beginnt im §24 mit einer weiterführenden Darstellung von Heideggers Begriff der Er-örterung in „Die Sprache im Gedicht". Die nachfolgenden §§25, 26 und 27 widmen sich den drei Teilen von „Die Sprache im Gedicht": §25 behandelt die Weisung in den Ort, §26 die Beachtung des Orts und §27 das Bedenken des Orts.

Der §25 behandelt vor allem den phänomenologisch-hermeneutischen Aufweis des Orts von Trakls Gedicht als der *Abgeschiedenheit*. Nachdem Trakls Rede von der Seele als „ein Fremdes auf Erden" aufgegriffen wird (§25 A), folgt anschließend eine Erörterung der seinsgeschichtlichen Begriffe vom Fremdsein als dem Vorauswandern (§25 B). Heidegger zeigt, daß Trakls Gedichte nicht die Seele unter der Herrschaft des Platonisch-Christlichen denken, sondern schon das Wesen der Seele als *Da-sein* erfahren (§25 C). Dies wird sichtbar an solchen Gestalten wie dem „Fremdling" (§25 D) und dem „blauen Wild" (§25 E), Gestalten, die jeweils die Erfahrung des Vorauswanderns und des animal rationale bergen (§25 F). Weitere Grund-Worte wie „Gottes Wind" und der „Sternenhimmel" (§25 G) sagen von einem gewandelten Seinsbezug zur Welt, das „Tönen der mondenen Stimme" (§25 E) von einem gewandelten Seinsbezug zur Sprache. Die „Nachfolge" (§25 I) zeugt von dem, was in *Sein und Zeit* die *Eigentlichkeit* genannt wird, das „verwesende Geschlecht" (§25 J) dagegen von der *Uneigentlichkeit*. Der Aufruf zur Nachfolge geschieht aber als Gerufenwerden in den Untergang (§25 K), welcher Untergang unweigerlich zum Ort der Abgeschiedenheit führt (§25 I).

In der *Beachtung des Orts* (§26) wird die Weisung in den Ort aufgegriffen und vertieft. Zu diesem Zweck erfolgt zunächst eine weitere Erläuterung des Begriffs der Abgeschiedenheit (§26 A). Diese Erläuterung fordert die Klärung des Wesenszusammenhangs von Ver-wesung und vom Tod (§26 B). Der Tod ist ein Hinwegsterben in etwas, das als das Wesen der „Frühe" sich zeigt (§26 C). Aus der „Frühe" her werden aber erst so was wie „Geist" und „Geistliches" verständlich (§26 D). Nach einer kurzen Darstellung von Heide ggers Begriff des Bösen (§26 E) wendet sich die fortlaufende Untersuchung an die Begriffe von „Geist" und „Seele" (§26 F) und vom „flammenden Anschauen" (§26 G). Diese drei Grund-Worte nennen, wie es im Laufe der Untersuchung klar wird, den Ort für die Ereignung des Daseins durch das Seyn, was durch das Grund-Wort „die Ankunft des Scheinenden" (§26 H) zur Sprache gebracht wird. Dieses Wesensgeflecht kommt jeweils anders auch in den Grund-Worten „der Grundzug der großen Seele" (§26 I) und „der Gesang des Schmerzes" (§26 J) zur Sprache. Mit dem Begriff der Ereignung folgt auch ein Hinweis auf die Ereigneten, auf diejenigen, die Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* die Zu-künftigen und in seiner in Anlehnung an Trakl geprägten Sprache die „ungebornen Enkel" (§26 K) nennt. Anschließend wird der Ort als die Abgeschiedenheit in sei-

ner Strukturmannigfaltigkeit beachtet (§26 L) sowie der Übergang zum Bedenken des Ortes vollzogen (§26 M).

Das Bedenken des Ortes (§27) befaßt sich schließlich mit Georg Trakl als dem Dichter des noch verborgenen Abend-Landes.

Die zwei Paragraphen des *Schlußteils* geben einen kurzen Einblick in Heideggers Sprachdenken unterwegs zu Stefan George (§28) und eine Weisung in die Zu-kunft des Abend-Landes (§29).

I. Abschnitt:
Der Sprachweg durch die Fundamentalontologie ins Ereignis

§3 *Einführung in die Thematik*

Die Grundaufgabe der Philosophie ist nach Heidegger das Fragen der Seinsfrage. Dieses bezeichnet er in der Terminologie von *Sein und Zeit* als die Klärung des Sinnes von Sein. Formal ausgedrückt ist „Sein" das, was ein Seiendes *als* ein Seiendes bestimmt, ohne selbst von der Seinsart eines Seienden zu sein.[1] Die Klärung des Sinnes von Sein heißt das Versehen dieser rein formalen Definition mit einem konkreten Inhalt.

Als dasjenige Seiende, welches im *Seinsverständnis* einen es selbst vor allem anderen Seienden auszeichnenden Bezug zum Sein hat, tritt das Dasein als das primär Befragte in der fundamental-ontologischen Ausarbeitung der Seinsfrage hervor. In der Gestalt der *Fundamentalontologie* versucht dieser Frageansatz, durch die *existenziale Analytik des Daseins* das alltägliche, durchschnittliche Seinsverständnis in seinem alles Verhalten zu Seiendem allererst ermöglichenden Geschehen freizulegen, um den phänomenologischen Boden für eine Interpretation des Sinnes von *Sein-überhaupt* zu gewinnen. Demgemäß besagt Ausarbeitung der Seinsfrage in *Sein und Zeit* zunächst das Durchsichtigmachen des nach dem Sein fragenden Seienden in seinem Sein.

Zum Sein des Daseins gehört das Seinsverständnis. Innerhalb der *transzendental-horizontalen* Blickbahn der Fundamentalontologie wird das Seinsverständnis bestimmt im Hinblick auf die *ontologische Differenz von Sein und Seiendem* als ein Übersteigen (*Transzendieren*) des zunächst nur *stimmungshaft entdeckten*, und erst *so* zugänglichen Seienden auf den Welthorizont hin, in welchem Übersteigen das Seiende allererst *als* ein solches vom Dasein *vorprädikativ* entdeckt wird. Die Welt, die in diesem übersteigenden Vollzug als dessen Horizont fungiert, besteht aber nicht für sich unabhängig vom transzendierenden Dasein, sondern ist *als die jeweilige Ganzheit des Umwillen des Daseins* selber in der existenzialen Verfassung des Daseins, in dem *Sein* des Daseins, verwurzelt.

Das Sein des Daseins erweist sich aber in den hermeneutisch-phänomenologischen Analysen von *Sein und Zeit* als die *ursprüngliche Zeitlichkeit*. Die ursprüngliche Zeitlichkeit heißt deswegen „ursprünglich", weil sie die ontologische Ermöglichung für alles alltägliche Verhalten zur messend besorgten, innerweltlichen Zeit ist. Weil aber die ursprüngliche Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert und weil das Seinsverständnis wesensmäßig zum Sein des Daseins und somit zum Vollzug der ursprünglichen Zeitlichkeit gehört, wird das Seinsverständnis *in der Zeitigung der ursprünglichen Zeitlichkeit* (der *Temporalität*) vollzogen. Als Seinsverständnis ist aber das Dasein wesenhaft transzendierend. Wenn das Seinsverständnis in der ursprünglichen Zeitlichkeit gründet, so muß dementsprechend auch das Wohin des Transzendierens in einer ontologisch verwandten Struktur der ursprünglichen Zeitlichkeit fundiert sein. Dementsprechend

[1] Der Unterschied ist so radikal angesetzt, daß Heidegger sogar behaupten kann: „Die Art und Weise, wie es Sein gibt und nur geben kann, präjudiziert nichts darüber, ob und wie Seiendes als Seiendes ist." *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. 3. Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997. S. 317.

kommt der ursprünglichen Zeitlichkeit *Entrückungscharakter* zu, so daß sie in ihrer Zeitigung als *ekstatische* Zeitlichkeit ein Entrücken in die *horizontale* Zeit ist. Die Transzendenz und das zu ihr gehörende Seins- und Weltverständnis gründen nach dem fundamental-ontologischen Schema von *Sein und Zeit* in der dreifach gegliederten Entrückungsstruktur der ursprünglichen Zeitlichkeit, nämlich in den drei *Zeitekstasen* der *Zu-kunft*, der *Gewesenheit* und der *Gegenwart*. Die ekstatische Zeitlichkeit (als das primäre entwerfende Außer-sich oder die *Ek-sistenz*) und die horizontale Zeit (als das durch Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart vorgezeichnete Woraufhin dieser Zeitlichkeitsekstasen) konstituieren als Einheit die *Erschlossenheit* des Daseins für alles Verhalten zu Welt und Sein zu innerweltlichem Seienden.

Als Verständnis des Seins sowie vom daseinsmäßigen und vom nichtdaseinsmäßigen Seienden und sowie von Welt ist das Seinsverständnis von einzelnen Seinsbezirken jedoch in der Erschlossenheit von Sein-*überhaupt* fundiert. *Sein-überhaupt erschließt sich als die ontologische Einheit der Erschlossenheit der Existenz und der verschiedenen Weisen des Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden*. Das Verständnis von Sein-überhaupt ist aber wie alles Verstehen in der ursprünglichen Zeitlichkeit verwurzelt. Demnach wird Sein-überhaupt verstanden im Entwerfen der *ekstatischen* Zeitlichkeit des Daseins auf die in ihr als das Wohin ihrer Entrückungen (Ekstasen) gezeitigte *horizontale* Zeit hin. Der Sinn von Sein-überhaupt als das Woraufhin des Entwurfs vom Sein einzelner Seinsbezirke erschließt sich also in der Zeitigung der Zeitlichkeit als der Einheit von der *ekstatischen* Zeitlichkeit und der in ihr gezeitigten *horizontalen* Zeit.[2] Das besagt aber: Die Erschlossenheit von Sein-überhaupt geschieht *in* und *als* die selbsthafte ekstatisch-horizontale Erschlossenheit des Daseins.

Das Auszeichnende der an der transzendental-horizontalen Blickbahn orientierten Fundamentalontologie liegt demgemäß im *Ansetzen des Daseins als das primär Befragte* im Fragen der Seinsfrage und in der *Bestimmung des Seinsverständnisses als Transzendenz und Horizont*.

Auf dem *zweiten* von Heidegger eingeschlagenen Ausarbeitungsweg ist das Fragen der Seinsfrage nicht mehr als Fundamentalontologie verstanden, sondern als *seinsgeschichtliches Denken*. Der immanente Wandel vom fundamental-ontologischen Ansatz von *Sein und Zeit* in den seins- bzw. *ereignis*geschichtlichen Ansatz der *Beiträge zur Philosophie* wird primär durch die phänomenologische Erfahrung des *geschichtlich sich wandelnden* Geschehenscharakters des Seyns ausgelöst. Aber nicht nur der Geschehenscharakter, sondern auch der *kehrige Bezug* des Seyns zum Dasein, das Seyn als *Er-eignis*, oder das sich-zu-eigen-Machen des Daseins vom Seyn, bleibt in der transzendental-horizontalen Blickbahn deswegen verhüllt, weil der Bezug des Daseins zum Seyn als ein *als Seinsverständnis* vollzogenes Transzendieren, welches die *ontologische Differenz* von Sein und Seiendem voraussetzt, angesetzt wird. Somit wird aber auch die Erschlossenheit von Sein-*überhaupt* nicht von ihr selber, sondern von der Erschlossenheit *des Daseins* als Transzendieren her gesichtet. Das Seinsverständnis als die Transzendenz ist ein *daseinsimmanentes*, der kehrige Bezug zwischen Seyn *und Dasein* dagegen ein *ereignisimmanentes* Wesensgeschehen.[3] Im Gegensatz zum geworfenen Entwurf (in der Sprache von *Sein und Zeit*) gliedert sich dieses seinsgeschichtlich gedachte Wesensgeschehen

[2] Vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Dazu F.-W. v. Herrmann, *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1991. —Eine interessante und übersichtliche Zusammenfassung der existenzial-ontologischen Bestimmungen der Seinsverfassung des Daseins mit Hinblick auf die Sprache befindet sich in Hans Jaeger. *Heidegger und die Sprache*. „Sprache und Existenz“. A. Francke AG Verlag: Bern, 1971. S. 5–21.

[3] Die Termini „daseinsimmanent“ und „ereignisimmanent“ sollen lediglich auf die Tatsache deuten, daß der *daseinsanalytische* Ansatz von *Sein und Zeit* entscheidend die Ausarbeitung der Seinsfrage als Fundamentalontologie prägt, und zwar in *der* Weise, daß die Geworfenheit nur als die *Faktizität des Daseins* gesichtet wird; erst in der seinsgeschichtlichen Blickbahn wird Geworfenheit als die *geschichtliche sich wandelnde Wesung der Wahrheit*

in den *ereignenden Zuwurf* (des Seyns) und den *ereigneten Entwurf* (des Daseins). Die Zusammengehörigkeit dieser beiden nennt Heidegger *die Kehre im Ereignis*.

Auch die ontologische Herkunft der *Geworfenheit* aus dem Seyn bleibt in der ersten Ausarbeitung der Seinsfrage in *Sein und Zeit* noch verhüllt. Auf diesem Ausarbeitungsweg wird die Geworfenheit zwar an dem Phänomen der Befindlichkeit als das mit der Stimmung miterschlossene *Überantwortetsein an das Da* erfahren, aber dieses Überantwortetsein hat selbst *nur den Charakter einer existenzialen Verfassung des Daseins*. Weil der Bezug des Daseins zum Seyn somit lediglich als ein im Seinsverständnis vollzogenes Transzendieren angesetzt wird, kommt der *kehrige* (in der Kehre fußfassende) Bezug des Daseins zum Seyn nicht in seiner eigentlichen Gestalt zum Vorschein, und mit der hiermit geschehenden *Verdeckung* des kehrigen Bezuges zwischen ereignendem Zuwurf und ereignetem Entwurf bleibt auch die ontologische Herkunft der Geworfenheit *aus der Er-eignung des Daseins durch das Seyn* verhüllt[4] Der *geworfene* Entwurf ist ein *daseinsimmanenter* Existenzvollzug *des Daseins*, während der *ereignete* Entwurf ein *ereignisimmanenter* Existenzvollzug „des" Daseins ist, „des Daseins" aber nicht in dem Sinne, daß der ereignete Entwurf nur vom Dasein aus geschieht, sondern als *ereigneter* Entwurf ist er Entwurf „des" Seyns, d.h. ereignet durch den ereignenden Zuwurf und als solcher ein *Wesensgeschehen im Seyn selbst*.

Als die „Mitte" für die Wesung der Wahrheit des Seyns ist das Ereignis die ursprüngliche Geschichte selbst. Diese ursprüngliche Geschichte, die nicht mit der Feststellung und der wissenschaftlichen Beschreibung von innerzeitlich berechenbaren Geschehnissen in der abgelaufenen „Vergangenheit" zu verwechseln ist, ist die *Geschichte des Seyns*, die Geschichte der jeweiligen geschichtlichen Lichtungsweisen der Wahrheit des Seyns. Nicht mehr hat die „Geschichte" ihren Wesensgrund im *daseinsimmanenten* Existenzvollzug des geworfenen Entwurfs als des faktischen Übernehmens der geschichtlich bedingten Geworfenheit in der Gestalt der Überlieferung und der Tradition, sondern im *Ereignis-immanenten* Antworten des *ereigneten* Entwurfs auf den *ereignenden* Zuruf des Seyns. Dadurch kann nicht nur, wie in *Sein und Zeit*, die Geschichtlichkeit des Daseins, sondern nunmehr auch *die geschichtlich sich wandelnde Wesung des Seyns selbst* erstmals in der abendländischen Philosophie denkerisch gesichtet und gedacht werden.

Mit dem gewandelten Wesensverständnis der Herkunft der Geworfenheit zeigt sich ein gewandeltes Wesensverständnis auch des Bezuges von Seyn zum Seienden überhaupt. Weil das Seyn auf dem ersten Ausarbeitungsweg der Seinsfrage im Hinblick auf die ontologische Differenz als das *schlechthin Andere* zum Seienden bestimmt wird, bleibt in der transzendentalhorizontalen Blickbahn unterbestimmt, wie im *daseinsimmanenten* Seinsverständnis überhaupt ein Bezug zwischen Sein und Seiendem entstehen kann. Die phänomenologische Erfahrung der *Seinsverlassenheit* des Seienden aber führt dazu, daß im seinsgeschichtlichen Denken die ontologische Differenz durch den Begriff der *Bergung* des Seyns im Seienden verwandelt wird. Nicht mehr ist das Seyn das Woraufhin des Übersteigens des Seienden im Ganzen im Entwerfen seines Seins, also nicht mehr als Sein-überhaupt aufzufassen, sondern der Grund *für* das Seiende, d.h. das Seiende wird nunmehr als das *Worin des Bergens* der Wahrheit des Seyns bestimmt, die als *Sichverbergen* für die Lichtung des Streites von Welt und Erde west und durch

---

des Seyns sichtbar. Von „Immanenz" im metaphysischen Sinne ist hier nicht die Rede.

[4] „[Der Bezug von Da-sein und Seyn:] In ‚Sein und Zeit' erstmals begriffen als ‚Seinsverständnis', wobei Verstehen als Entwurf zu fassen und die Entwerfung als *geworfene* und das will sagen zugehörig der Er-eignung durch das Seyn selbst." Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. §134 „Der Bezug von Da-sein und Seyn". S. 252.

welche Wesung erst das Seiende als solches in das Da entdecktwerdend einrückt.

Verbunden mit dieser seinsgeschichtlichen Wesensbestimmung der Geworfenheit wird der Bezug des Daseins zur Wahrheit des Seyns nicht mehr als ein Übersteigen des Seienden erfahren, *sondern die Transzendenz selbst wird in dem Einsprung in das Er-eignis übersprungen*. Das heißt: In der Erfahrung der Geworfenheit in seiner Ereignisimmanenz zeigt sich dem Entwerfer ein *ursprünglicherer* Bezug des Daseins zum Seyn als das in der transzendental-horizontalen Blickbahn als Transzendenz bestimmte Seinsverständnis. Dieser ontologisch ursprünglichere Bezug zum Seyn ist aber kein neuer, noch nie dagewesener Bezug, sondern *der ursprüngliche, nie zuvor thematisch gesichtete* Bezug von Seyn zum Dasein. Anstatt die Geworfenheit aus der existenzialen Verfassung des Daseins zu denken, wird sie folglich in der seinsgeschichtlichen Blickbahn aus dem geschichtlich sich wandelnden Wesen des Seyns, d.h. aus dem *ereignenden Zuwurf* erfahren und gedacht. Als so geschichtlich jeweils anders vom Seyn selbst er-eignet, geht es dem Dasein in der gegenwärtigen seinsgeschichtlichen Epoche nicht darum, das Seiende auf das Seyn hin zu transzendieren, sondern darum, den Entwurf so zu vollziehen, daß die Eröffnung des Offenen (des Da) als Erfahrung der Geworfenheit und damit der *wesenhaften Zugehörigkeit zum Seyn* geschieht.

Das seinsgeschichtliche Denken „fängt“ auch nicht mit dem Dasein „an“, um es als das primär Befragte hervortreten zu lassen. Dieser Frageansatz beim Dasein war eine Konsequenz der transzendental-horizontal geprägten, im Grunde aber „ein-seitigen“ Erfahrung der Kehre als der ontologischen Abhängigkeit der Erschlossenheit des Seins von der Erschlossenheit des Daseins. Das Befragte in der ereignisgeschichtlichen Blickbahn ist vielmehr das Seyn selbst. Als Befragtes, Gefragtes und Erfragtes zugleich ist das Seyn als Ereignis—und im Gegensatz zur Fundamentalontologie *nicht* das Dasein—das Wobei eines jeden Ansetzens der Seinsfrage als der *Grundfrage*. Obwohl dem Seienden ausgesetzt, um im Seinsverständnis die Wahrheit des Seyns zu erfahren, geht es nicht mehr darum, das Dasein auf das Sein hin zu befragen—denn kein Weg führt unmittelbar vom Sein des Seienden zum *Seyn*—sondern *alle Anleihen beim Seienden im Sagen des Seyns zu vermeiden, damit die Wesung des Seyns selbst in ihrer Einzigkeit und Unvergleichbarkeit zur Sprache kommen kann*. Das Fragen der Grundfrage geht nicht vom Seienden zu dessen Sein über, sondern die Wahrheit des Seyns wird *im* Seienden und *als* Seiendes geborgen. Daher ist das Sagen der in der ereignisgeschichtlichen Blickbahn vollzogenen Ausarbeitung der Seinsfrage nicht „gegenüber“ dem zu Sagenden, sondern *ist* dieses selbst als die Bergung der Wahrheit des Seyns im denkerischen Wort.

Die grundsätzlichen Unterschiede zwischen der fundamental-ontologischen und der ereignisgeschichtlichen Ausarbeitung der Seinsfrage können zwecks einer *Besinnung auf das Wesen der Sprache* auf folgende Weise angemessen zusammengefaßt werden:

1. Die ereignisgeschichtliche Fragestellung ist nicht *Fundamentalontologie*, sondern *seinsgeschichtes Denken*. Hier ist keine ontologische Analytik des Daseins als die Erarbeitung der Möglichkeit der Ontologie überhaupt (Seinsverständnis) durchzuführen, sondern das Wesen des Seyns als Er-eignung in der Einmaligkeit seiner Geschichte ist dem Da-sein zuzueignen.

2. Im Gegensatz zur fundamental-ontologischen Fragestellung ist in der seinsgeschichtlichen Blickbahn nicht mehr der Mensch als Dasein das primär Befragte, sondern *das Seyn als Er-eignis*.

3. Nicht mehr ist der Bezug zum Seyn als die *Transzendenz* angesetzt, sondern die *Ereignung durch das Seyn* leitet alles Fragen und alles Sagen vom Seyn als das Phänomen der Bergung der zugeworfen-entworfenen Wahrheit des Seyns im entborgenen Seienden selbst, d.h. als

das Phänomen der Lichtung des Gevierts.

4. Kein *Horizont* als das Woraufhin des Entwurfs des Seins des Seienden wird für das Fragen der Grundfrage erfragt, denn dieses geht darauf hin, *in* das *Er-eignis* so *Ereignis-immanent* zu fragen, daß sich der Entwerfer in seinem Seyns-entwurf als durch den Zuwurf des Seyns ereignet erfährt.

Der grundliegende Unterschied zwischen dem ersten Ausarbeitungsweg der Seinsfrage in *Sein und Zeit* und dem zweiten Ausarbeitungsweg in den *Beiträgen zur Philosophie* ist das Überspringen der ontologischen Differenz im Ansetzen des Fragens beim Seyn selbst durch die Erfahrung der Herkunft der Geworfenheit aus dem Ereignis.

§4 *Rede als das Wesen der Sprache*

Wenn die Grundbegriffe von Geworfenheit und Transzendenz so ausgeprägt den phänomenologischen Boden der ersten Ausarbeitung der Seinsfrage tragen, daß eine Neubestimmung dieser Grundbegriffe die transzendental-horizontale Blickbahn im ganzen und als solche in die Frage stellt, dann ist zu erwarten, daß das Bemühen um eine neue Besinnung auf das Wesen der Sprache auch in einer noch zu klärenden Weise von der Notwendigkeit ausgelöst wird, die Grundbegriffe von Geworfenheit und Transzendenz ursprünglicher zu fassen, als es in der Fundamentalontologie möglich gewesen ist. Die phänomenologische Anderserfahrung von Geworfenheit und Transzendenz, d.h. die Neubestimmung der Grundstrukturen des fundamental-ontologisch gedachten Bezugs des Daseins zum Seyn, spielt eine *ausschlaggebende Rolle* bei der zweiten Gestaltung der Ausarbeitung der Seinsfrage als seinsgeschichtliches Denken.

Alsdann erhebt sich die Frage, inwiefern der Wandel von der fundamental-ontologischen zur ereignisgeschichtlichen Bestimmung des Wesens der Sprache auf die erneute Besinnung auf das Wesen der Geworfenheit und der Transzendenz, d.h. des Bezugs des Daseins zum Seyn, zurückgeführt werden kann. Anders gefragt: Inwieweit ist die Anderserfahrung vom Bezug zum Seyn für die Neubestimmung nicht nur von Geworfenheit und Transzendenz, sondern auch vom Begriff der Sprache entscheidend? Zunächst erfordert die Klärung dieses Sachverhalts eine zusammenfassende Darstellung des sprachphilosophischen Ansatzes von *Sein und Zeit*. Die Beantwortung der Frage geschieht dann durch eine vergleichende Auseinandersetzung mit der Wesensbestimmung der Sprache in den *Beiträgen zur Philosophie*.

Das fundamental-ontologisch gedachte Wesen der Sprache nennt Heidegger im §34 von *Sein und Zeit* die *Rede*. Diese stellt er der „Hinausgesprochenheit der Rede“, d.i. dem *faktischen Sprechen* oder der *sprachlichen Verlautbarung* als der *Sprache* gegenüber. Die Rede ist nicht etwas, das—wie die faktisch verlautende Sprache—nur gelegentlich vorkommt, sondern ist ein ständiges und unaufhörliches, wenn auch zunächst und zumeist nicht thematisch erfahrenes, Wesensgeschehen im Dasein selber. Dieses Wesensgeschehen im Dasein kann aber aufgrund der wesenhaften existenzialen Angewiesenheit des Daseins auf die „Welt“, also auf das innerweltliche Seiende, auch die Seinsart eines innerweltlich vorfindlichen, d.h. zu- bzw. vorhandenen Seienden annehmen. Rede geht so in die sprachliche Verlautbarung über.[1]

Der terminologisch gebrauchte Ausdruck „Rede“ bezeichnet somit bei Heidegger das *ontologisch-existenziale* Wesensgeschehen, dessen *ontisch-existenzielle* Gestalt die Sprache, d.h. die sprachliche Verlautbarung in ihren verschiedenen Abwandlungen konstituiert.[2]

[1] Das Problem der Klärung des Übergangs von Rede in Sprache, d.h. der ontologischen Klärung des Übergangs eines *Existenzials* in *Seiendes*, wird von F.-W. v. Herrmann im 4. Teil seiner Schrift „Fundamentalontologie der Sprache“ (in *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Zweite, stark erweiterte Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985.) auf S. 129–152 ausführlich behandelt.

[2] Daß dieser Gebrauch von „Rede“ eine *Modifikation* der gewöhnlichen Bedeutung dieses Ausdrucks ist, darf

Die rein formale Bestimmung von Rede im §34 ist „die Artikulation der Verständlichkeit". Von Verständlichkeit und Artikulation wird schon im §32 gehandelt, dessen Thema der Auslegungscharakter des Entwurfs-Verstehens ist. Von Artikulation wird dort zunächst in demjenigen Zusammenhang gehandelt, wo Heidegger den ontologischen Vorrang der Als-Struktur des Verstehens vor der thematischen Aussage behandelt. In diesem Textabschnitt erklärt er ein „pures Wahrnehmen von etwas" im Sinne eines „vorprädikativen schlichten Sehens des Zuhandenen" für unmöglich, denn

> Das Sehen dieser Sicht ist je schon verstehend-auslegend. Es birgt in sich die Ausdrücklichkeit der Verweisungsbezüge (des Um-zu), die zur Bewandtnisganzheit gehören, aus der her das schlicht Begegnende verstanden ist. Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des „Etwas als etwas" liegt *vor* der thematischen Aussage darüber.[3]

Es ist bei der Klärung des Begriffs der Artikulation vielleicht hilfreich, zunächst auf die Bedeutung der lateinischen Wurzeln hinzuweisen. *Articulo* heißt eigentlich „deutlich aussprechen"; es ist verwandt mit *articulus*, „Gelenk", „Knöchel", „Fingerglied" oder „Abschnitt", „Absatz", „Satz". Articulus ist das Diminutiv von *artus*, „Gelenk", in der Mehrzahl „Glieder", welches Wort, als Adjektiv verwendet, „eng zusammengedrängt", „dicht", „fest", „innig" oder „beschränkt" bedeutet. Zu unklassischer Zeit entstand aus artus das Verbum *arto*, „einengen", „beschränken", „in Paragraphen gliedern".

Mit Hilfe dieser vorbereitenden etymologischen Bemerkungen kann jetzt der terminologische Sinn von „Artikulation" im Bereich des fundamental-ontologischen Denkens bestimmt werden. In der Artikulation des Verstandenen, jener Artikulationsform, die der *Auslegung* eigen ist, werden die im geworfen-entworfenen Entwurfsverständnis der Bedeutsamkeit erschlossenen Bewandtnisbezüge in die Ausdrücklichkeit eines vollzugshaften (nicht etwa thematischen) Auslegungsverständnisses heraus-legend gehoben. Dies geschieht aber so, daß das Auslegungsverständnis „*vor* der thematischen Aussage darüber" geschieht, d.h. *als das vorprädikative Schonverstandenhaben des Seienden innerhalb einer Bewandtnisganzheit erscheint*.

Worauf deutet aber die Tatsache, daß das auslegende Verstehen das Auszulegende *schon* verstanden hat? Auf einen Unterschied *zweier verschiedener* Artikulationsgeschehnisse: Einerseits ist im *auslegenden* Verstehen die auslegende Artikulation insofern am Werk, als dem innerweltlichen Seienden die *hermeneutische* Als-Struktur ausdrücklich gemacht wird; ande-

---

nicht übersehen werden. Vgl. z.B. Cristina Lafont. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers.* Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1994. Lafont will als Folge ihres Nichtunterschiedenhabens zwischen Heideggers terminologischem Gebrauch von Rede und Sprache, welches freilich ihrem methodologischen Ansatz wesentlich ist, Rede als „unabtrennbar von ihrer materiellen Konkretion" (S. 114) verstehen, so daß die „Unvereinbarkeit der ‚detranszendentalisierenden' Effekte" vom existenzial-ontologischen Ansatz mit den „methodologischen Vorgaben der Transzendentalphilosophie" die „Sackgasse von *Sein und Zeit*" bezeichnen soll. Die angebliche „Verschwindung" der Rede aus der Sorgestruktur will Lafont auch noch auf diese „von der Grundkonstellation her unvermeidbaren Unstimmigkeiten" zurückführen. Diese „Grundkonstellation" gibt es aber nur dann, wenn der Sinn von Heideggers Fundamentalontologie als eine „Ersetzung der Dichotomie empirisch/transzendental durch die ontologische Differenz" radikal umgedeutet und die Unterscheidung Sprache-Rede als „Hypostasierung der Sprache" radikal mißverstanden wird. —Dies gilt auch für Georg W. Bertrams Auslegung der Unterscheidung zwischen Rede und Sprache. Bertram vermeidet zwar den Fehler von Lafont, Heideggers Sprachbegriff als „intensionalistisch" zu deuten, beharrt aber auf einem Verständnis von Heidegger als „Pragmatisten" und deutet demzufolge die Trennung zwischen Sprache und Rede als „eine Trennung zwischen Wörtern-in-Praxis und Wörtern-nicht-in-Praxis" („Das Denken der Sprache in Heideggers *Sein und Zeit*". In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (2001). S. 183.)

[3] *Sein und Zeit.* Gesamtausgabe Bd. 2. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977. §32 „Verstehen und Auslegung". S. 198.

rerseits ist schon im *entwerfenden* Verstehen die *entwerfende* Artikulation tätig, die die im geworfenen Entwurf sich aufschließende Bedeutsamkeit *als solche* aufschließend gliedert.[4]

Das Sichtbarmachen dieses Unterschieds zwischen der auslegenden und der entwerfenden Artikulation zeigt, daß die geworfen-entworfene Erschlossenheit des Daseins, sofern sie überhaupt geworfen-entworfen ist, *immer schon artikuliert* wird. „Rede" ist Heideggers Name sowohl für das ganzheitliche Artikulationsgeschehen im geworfenen Entwurfsverstehen als auch für das im Auslegungsverstehen vollzogene Artikulationsgeschehnis (auslegende Artikulation). Allein damit wird ersichtlich, wie die „ontologische Reichweite" von Rede im transzendental-horizontalen Denken von *Sein und Zeit* angesetzt wird: Das Wesen der Sprache ist die Artikulation der *ganzen* geworfen-entworfenen Erschlossenheit des Daseins, d.h. sowohl der selbsthaft-ekstatisch erschlossenen Existenz als auch der horizontal erschlossenen Welt.

Das besagt aber soviel wie: Rede ist kein neues, „neben" und „außerhalb" des Verstehens und der Geworfenheit vorkommendes Existenzial, sondern ihre Vollzugsweise ist ein *In-eins-Geschehen mit* dem geworfen-entwerfenden Aufschließen der Erschlossenheit des Daseins. Anders gewendet: Die Erschlossenheit des Daseins ist *wesenhaft* durch das Wesen der Sprache mitkonstituiert, so daß die Lichtung des Da nicht nur vom Wesen der Sprache *durchdrungen* ist, sondern das Lichtungsgeschehen selbst immer schon vor jeder ver stehenden Auslegung und erst recht vor jedem vorprädikativen oder gar prädikativen Sprechen einen von ihm wesenhaft unabtrennbaren *Sprachcharakter* hat.

§5 *Rede und Transzendenz*

Die Bestimmung des fundamental-ontologisch gedachten Wesens der Sprache, der Rede als primäres, die geworfen-entworfene Erschlossenheit des Daseins durchmachtendes und durchgreifendes Artikulationsgeschehen führt zur weiteren Frage, wie dieses Artikulationsgeschehen mit Heideggers Bestimmung des Daseinsvollzugs als *Transzendenz* zusammengehört. Worin besteht das Eigene des Transzendierens und wie steht dieses Eigene im Verhältnis zu Rede?

Die Bestimmung des Daseinsgeschehens als Transzendenz geht Hand in Hand mit der Bestimmung des Bezugs zwischen Sein und Seiendem als der *ontologischen Differenz*. Weil Dasein sich Sein-verstehend zu Seiendem verhält, muß dieses Sichverhalten in einem *Unterscheidenkönnen* von Sein und Seiendem beruhen, welches in und als Daseinsvollzug vollzogen wird. Das Unterscheiden zwischen Sein und Seiendem geschieht als ein *Übersteigen*:

1. Das Seiende schlechthin, mithin auch und gerade dasjenige Seiende, welches das Dasein selbst ist, wird auf den Horizont von *Welt* überstiegen;
2. Gerade *im* Überstieg werden aber sowohl das Seiende, welches das Dasein selbst ist, wie auch das nichtdaseinsmäßige Seiende für alles Sichverhalten zu ihm zugänglich;
3. Das Übersteigen geschieht so, daß nie einzeln vorfindliches Seiendes, sondern immer schon im vorhinein das Seiende *im Ganzen* überstiegen wird.

Wie ist dieses Übersteigen mit der Existenzialanalyse von *Sein und Zeit* im Zusammenhang zu sehen? Das Transzendendieren ist der Geschehenscharakter der dreigliedrigen Sorgestruktur des Daseins. Das geworfen-entwerfende Verhalten zu Seiendem vollzieht sich einheitlich als das Transzendenzgeschehen, das in sich ebenfalls drei Strukturmomente zeigt:

1. Die *erste Weise* des Übersteigens, das schlechthinnige Übersteigen des Seienden auf Welt, ist der *Entwurf des Umwillen*, worumwillen das Dasein selber als In-der-*Welt*-sein existiert.

[4] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Fundamentalontologie der Sprache" S. 105 ff.

2. Das in dieser ersten Weise übersteigende Dasein muß gerade *als übersteigendes* aber schon inmitten des Seienden *sich befinden*. Diese *zweite Weise* des Übersteigens geschieht so, daß das weltentwerfende Dasein vom Seienden, das es in der ersten Weise übersteigt, auch schon *gestimmt durchwaltet* ist (*Geworfenheit*).
3. Diese beiden Weisen des Transzendierens geschehen aber nicht nacheinander, sondern bilden ein gleichursprüngliches, einheitliches Grundgefüge im Dasein: das Grundgefüge, das in *Sein und Zeit* als der *geworfene Entwurf* gesichtet wird. Die ersten beiden Weisen des Übersteigens bilden eine existenziale Einheit, so aber, daß eine *dritte Weise* des Übersteigens mitvollzogen wird: das Sichausweisenlassen des *ontisch* entdeckten Seienden durch die *ontologische Wahrheit*, d.h. durch die Enthülltheit des Seins[1] Gerade dieses Sichausweisenlassen ist aber das, was in *Sein und Zeit* als *entdeckendes Verhalten zu Seiendem* gesichtet wird.

Das dreigliedrige Transzendenzgeschehen geschieht also in folgender Weise: Insofern ich als Dasein für die Erschlossenheit sowohl meiner eigenen Existenz als auch von Welt offen bin, transzendiere ich im Vollzug meines Da-seins in der Weise 1. des befindlichen Geworfenwerdens, 2. des verstehenden Entwerfens und 3. des enthüllenden Verhaltens sowohl zu innerweltlichem Seienden als auch zu demjenigen Seienden, das ich selber bin.

Somit wird das Eigene der Bestimmung des Daseinsvollzugs als Transzendenz ersichtlich. Das Transzendieren ist keine „neue“, neben die in *Sein und Zeit* herausgearbeiten Existenzialien zu stellende Geschehensweise des Daseins, sondern lediglich die Neubestimmung (im Lichte der *eigens* thematisierten ontologischen Differenz) des *schon* in *Sein und Zeit* gesichteten, einheitlichen Grundgefüges des geworfen-entwerfenden Sichaufhaltens bei Seiendem.

Da die ontologische Differenz aber ihren Grund in der Transzendenz des Daseins hat, d.h. in der existenzial-ontologischen Einheit vom befindlichen Geworfenwerden, vom verstehenden Entwerfen und vom Begegnenlassen des innerweltlichen Seienden sowie vom Sich-zu-sich-selbst-verhalten, *ist auch das Transzendieren als ein von Rede durchgriffenes und durchmachtetes Wesensgeschehen zu begreifen*. Das Transzendieren selber ist—wie der geworfene Entwurf—immer schon vor allem auslegenden Verstehen in sich gegliedert. Das Gliedern im Transzendieren ist mit der Artikulation im geworfen-entwerfenden Verstehen gleichzusetzen. Somit zeigt sich, daß die Bestimmung des Daseinsvollzugs als Transzendenz keineswegs den in *Sein und Zeit* gesichteten Wesensort der Rede ändert und ändern kann, sondern *das Denken des Wesens des Daseins als Transzendenz bestätigt die Wesensanalyse der Sprache und somit auch den ihr zugewiesenen ontologischen Status in allen Einzelheiten*.

§6 *Die spezifische Artikulationsweise der Rede*

Rede geschieht als ein Gliedern im geworfenen Entwerfen, welches den geworfenen Entwurf schon vor aller Auslegung gliedernd artikuliert und sich im Auslegungsverstehen fortsetzt. Dieses Gliedern ist insofern ein *transzendierendes* zu nennen, als es in eins mit dem Transzendieren selber geschieht, und zwar so, daß das Transzendieren selber in sich gliedernd ist. Wie geschieht aber diese redende, im Grunde des Daseins sich vollziehende Artikulation?

Das in der *Auslegung* Artikulierte bezeichnet Heidegger, insofern es als eine Ganzheit von einzelnen, durch die Als-Struktur gekennzeichneten innerweltlichen Bedeutsamkeitsbezügen

[1] Dies ist eine stark vereinfachte Darstellung des Gedankengangs von der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.

betrachtet wird, als das *Bedeutungsganze* oder, insofern das Bedeutungsganze weiterhin artikuliert wird, als *das Ganze von Bedeutungen*.

Das eigens in der geworfen-*entwerfenden* Artikulation Artikulierte nennt Heidegger dagegen *Sinn*. Im §32 bezeichnet er Sinn als „das, worin sich Verständlichkeit [d.h. die Auslegungsverständlichkeit] von etwas hält". Sinn ist „das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert", was soviel heißt wie „das formal-existenziale Gerüst der dem [auslegenden] Verstehen zugehörigen Erschlossenheit". Dieses Gerüst hat im Gegensatz zur *Als*-Struktur des *auslegenden* Verstehens eine dem *entwerfenden* Verstehen eigene *Vor*-Struktur.

Die Vor-Struktur des entwerfenden Verstehens gliedert sich in folgende Strukturmomente:

1. *Vorhabe*, das je schon (aus dem Entwurfsverstehen) Verstandenhaben der jeweiligen Bewandtnisganzheit;
2. *Vorsicht*, das irgendwie schon-„anvisiert"-Haben des Woraufhin für die Auslegung des Auszulegenden;
3. *Vorgriff*, die „Entscheidung" für eine bestimmte, dem Auszulegenden angemessene (oder auch unangemessene) auslegende Begrifflichkeit.

Wie werden aber Sinn und Rede von Heidegger im Zusammenhang gesehen? Wovon spricht Heidegger, wenn er sagt, Rede artikuliere Sinn? Im §34 antwortet Heidegger: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde." Das aber, was der Auslegung und Aussage schon zugrunde liegt, ist, wie wir gesehen haben, die *geworfen-entwerfende Artikulation*. Somit wird ersichtlich: *Sinn ist immer schon im vorhinein durch Rede, d.h. durch die redende (entwerfende) Artikulation artikuliert*. Ferner geschieht Rede als das „‚bedeutende' Gliedern der Verständlichkeit".[1] Das heißt aber: Rede geschieht als das bedeutungsmäßige Artikulieren von Sinn, welches *vor* allem *auslegenden* Artikulieren von Sinn zu einem Bedeutungsganzen geschieht. Sinn erhält seine Gliederung nicht erst durch die spezifische Artikulationsweise der Auslegung, sondern ist immer schon vor aller Auslegung sprachlich (d.h. durch Rede) gegliedert. Erst *so*, als das am ursprünglichsten durch die entwerfende Artikulation Gegliederte, kann Sinn als das von der auslegenden Artikulation Gliederbare auftreten. Der geworfene Entwurf ist in sich redend-gliedernd. Das von ihm geworfen Entworfene und somit auch redend Gegliederte ist *Sinn*.

§7 *Die Strukturmannigfaltigkeit der Rede. Hören und Schweigen*

Mit der Klärung dieser Sachverhalte ist der begriffliche Gehalt der Bezeichnung der Rede als entwerfende Artikulation herausgearbeitet worden. Diese Klärung bereitet den Boden für eine weitere Strukturenanalyse der Rede vor. Zu Rede gehören nach §34 von *Sein und Zeit* zwei wesenhafte existenziale Möglichkeiten, die des *Hörens* und des *Schweigens*. Ferner ist Rede nach §34 ein einheitliches Wesensgeschehen, das in sich eine vierfache Strukturmannigfaltigkeit zeigt. Wie hängen diese verschiedenen existenzialen Strukturen zusammen?

Zu „Rede" im weiten Sinne (d.h. insofern „Rede" das Ganze des *entwerfenden* und des davon abkünftigen, *auslegenden* Gliederns bezeichnet[1]) gehören nach §34 von *Sein und Zeit*

[1] *Sein und Zeit* §34. S. 214.

[1] Diese Unterscheidung zwischen „Rede" im engeren (die *entwerfende* Artikulation) und im weiteren (das Ganze der entwerfenden Artikulation *und* der von ihr abkünftigen *auslegenden* Artikulation, welches Ganze ich fortan *entwerfend-auslegende* Rede nenne) ist darum erforderlich, weil Heidegger im §34 von vier Strukturmomenten der *Rede* spricht, obwohl er offensichtlich nicht das primäre Gliederungsgeschehnis im geworfenen Entwurf, sondern das sekundäre Gliedern des Bedeutungsganzen im auslegenden Verstehen sowohl des innerweltlichen Sei-

nun auch vier Wesensmomente der *auslegend*-redenden (und nicht der *entwerfend*-redenden) Artikulation: 1. das Worüber (bzw. das Beredete) der Rede; 2. das Geredete; 3. die Mitteilung; 4. die Bekundung (bzw. das Sichaussprechen). Diese vier Wesensmomente sind keine „Eigenschaften", die sich empirisch an der faktisch verlautenden Sprache ablesen lassen, sondern „[...] in der Seinsverfassung des Daseins verwurzelte existenziale Charaktere, die so was wie Sprache ontologisch erst ermöglichen."[2] Sie können auf folgende Weise kurz erläutert werden:

1. Das *Worüber* der Rede enthüllt vorläufig das, „worum" es in der Rede „geht", d.h. es artikuliert das bedeutungsmäßig gegliederte *Wozu meiner Verhaltung* zum innerweltlichen Seienden bzw. zu mir selber;
2. Im jeweiligen Worüber wird aber auch die „Hinsicht" offenbar, in welcher das in der Rede zu Artikulierende „angeredet" wird. Als *Geredetes* hat die Rede ihr „Gesagtes", *die jeweilige Entdecktheitsweise* des jeweiligen beredeten Seienden;
3. In der *Mitteilung* „konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins",[3] d.h. das „angesprochene" Seiende wird als ein solches entdeckt, das *wesentlich von sich selbst her mit anderem Dasein „teilbar"* (mitansprechbar, mitbesorgbar) ist;
4. In der *Bekundung* (bzw. im Sichaussprechen) zeigt sich *die jeweilige Befindlichkeitsweise, das jeweilige Gestimmtsein* des Daseins, woraus das jeweils in der Rede stehende Seiende entdeckt wird.

Zusätzlich kommen der auslegenden Rede zwei wesentliche Modi, d.h. mögliche Weisen ihres Vollzugs zu: *Hören* und *Schweigen*. Das *Hören* ist eine konstitutive existenziale Möglichkeit der auslegenden Rede, die *vor* allem faktischen akustischen Vernehmen im Dasein liegt, und zwar so, daß das akustische Vernehmenkönnen im existenzialen Hören selbst gründet. Im Hören ist das Dasein *beim* redend ausgelegten Seienden. Weil Rede wesenhaft *dialogisch* ist, d.h. wesenhaft die *Artikulation* des Mitseins mitvollzieht, muß ihr auch die Möglichkeit des Hörens eignen: „Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen."[4]

Das *Schweigen* ist im Gegensatz zum Hören eine eigene Weise des Sagens und Sprechens, während man im Hören grundsätzlich nur das Gesagte und Gesprochene eines Anderen verstehend aufnehmen kann. Schweigen wird in diesem Zusammenhang nicht als einfaches Stummsein verstanden, sondern als das *Ausbleiben einer erwarteten verlautenden Rede*. Dieses Ausbleiben ist aber als ein *positives* Phänomen mit einem *positiven* Inhalt zu verstehen: Wer z.B. nach seiner Meinung über einen bestimmten Sachverhalt gefragt wird und daraufhin schweigt, der kann dadurch seine Meinung deutlicher zu verstehen geben, als wenn er mit Worten geantwortet hätte. Schweigen in diesem *spezifischen* Sinne ist auch eine mögliche Weise, wie die Verständlichkeit des Daseins auslegend artikuliert wird und demnach auch ein Modus der auslegenden Rede.

Auslegende Rede bezieht sich nicht ausschließlich—wie man meinen könnte, wenn man den Ausdruck „Rede" von seiner alltäglichen Bedeutung her deuten würde—auf den mitdaseienden Anderen, sondern gleichursprünglich auch auf das eigene Selbst. Im abgewandelten Modus des Hörens konstituiert auslegende Rede nicht nur „das existenziale Offensein des Daseins als

---

enden als auch des eigenen Selbst meint und nur meinen kann. Siehe F.-W. v. Herrmann, „Fundamentalontologie der Sprache". S. 152–62.

[2] *Sein und Zeit* §34. S. 216.

[3] *Sein und Zeit* §34. S. 215.

[4] *Sein und Zeit* §34. S. 217.

Mitsein für den Anderen“, sondern auch „die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen“[5] als das *Hören des Gewissensrufs*. Wie ist dieser Sachverhalt zu verstehen?

§8 *Die redende Artikulation als Gewissensruf*

Die „Stimme“ des Gewissens wird von Heidegger als Rufen, d.h. als Modus der Rede verstanden. Diese „Gewissensrede“ wird in der alltäglichen Gewissenserfahrung als „Stimme“ erkannt (bzw. verkannt). Die existenzial-ontologische Gewissensanalyse dagegen vergleicht, wie Heidegger selbst sagt, das Phänomen des Gewissens nicht mit einem Ruf, sondern versteht das Gewissen als „Rede aus der für das Dasein konstitutiven Erschlossenheit“.[1]

Die Gewissensanalyse in *Sein und Zeit* bewegt sich im Umkreis dessen, was im §34 als Rede gesichtet wurde. Das Gewissen wird als eine *spezifische Abwandlung* der Artikulationsweise der Rede gefaßt. Der Gewissensruf ist ein Zu-verstehen-geben, d.h. eine Weise, wie die Erschlossenheit des Daseins *sprachlich-auslegend gegliedert* wird. Das Gewissen ist *eine spezifische Modifikation der Gliederungsweise der Rede im Auslegungsverstehen*.

Es werden aber nicht nur der *eigentliche* Selbstbezug des Daseins, nämlich das Hören des Gewissensrufs sowie der Gewissensruf selbst qua Ruf, als Modi der Rede angesetzt, sondern auch die Existenz im Modus der *Uneigentlichkeit* gründet darin, daß das Dasein auf das Man-selbst *hören* und sein eigenes Selbst *überhören* kann. Die Entscheidung über Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit zeigt sich als die Entscheidung darüber, *wie sich das redende Gliederungsgeschehen im Dasein vollzieht*.

Heidegger erörtert im §56 den Rufcharakter des Gewissens, indem er dieses nach den vier im §34 herausgearbeiteten Strukturmomenten der Rede gliedert und den spezifisch „gewissen--haften“ Inhalt dieser Wesensmomente herausarbeitet:

1. Das *beredete Worüber* im Gewissensruf, d.h. das „Angerufene“, ist das Dasein selbst. Auf das eigene Selbst hin angerufen, wird das Dasein „in diesem Anruf *übergangen*.“[2] Im Übergehen des besorgenden Verhaltens zu Seiendem, woher sich das alltäglich-besorgende Dasein versteht, wird dem angerufenen Dasein erst derjenige Wesensbereich offenbar, aus dem her es sich selber *von sich selbst her* verstehen kann.
2. Das *Geredete* der gewissen-haften Rede ist „streng genommen—nichts“.[3] Der Ruf des Gewissens entdeckt das innerweltliche Seiende als nichtig, d.h. dem besorgenden Umgang entgleitend. Nur so läßt sich das verfallende, sich aus besorgtem Seienden verstehende Dasein in seiner nivellierten Alltäglichkeit erschüttern.
3. Weil gerade das Man-Selbst unterschlagen werden soll, geschieht die gewissen-hafte Rede als *Schweigen*, d.h. als *mitteilungsloses* Zu-verstehen-geben. Die *Mitteilung* ist beim Gewissensruf *leer*, und zwar deswegen, weil das verstehende Miteinandersein, insofern es *als Man-selbst* das Verständnis des eigensten Selbstseins betrifft, *nicht* artikuliert werden soll.[4]

---

[5] Beide Zitate *Sein und Zeit* §34. S. 217.

[1] *Sein und Zeit* §55. S. 361.

[2] *Sein und Zeit* §56. S. 362.

[3] *Sein und Zeit* §56. S. 363.

[4] Die existenzial-ontologische „Vereinzelung“ als das nicht-vom-Man-Selbst-eingenommen-Werden ist eine terminologische Bezeichnung für die notwendige Ermöglichung eines jeden eigentlichen Mitseins, nämlich das sich auf das *eigene* Selbst angerufen worden Sein. Das Dasein wird gerade *nicht* im Hören des Gewissensrufs vom Mitsein mit anderem Dasein *abgelöst*, sondern allererst *freigemacht für* ein jedes *eigentliche* (nicht vom Man--Selbst übernommene) Mitsein. „Freigemacht“ heißt aber lediglich, daß nicht mehr das Man-selbst über Was

4. Auffällig ist, daß das Moment der *Bekundung* von Heidegger *nicht*im §56 behandelt wird. Der Gewissensruf muß aber als erschließendes, sichaussprechendes Existenzial seine spezifische Gestimmtheit und folglich auch das Wesensmoment der Bekundung an sich haben. Tatsächlich erörtert Heidegger das Moment der Bekundung im §57: *Das Bekundete des Gewissensrufs ist die Stimmung der Angst*.

Das Dasein ist im gewissen-haften Angerufenwerden und Anrufverstehen zugleich das Rufende und das Angerufene. Die dem Gewissensruf eigene Weise der redenden Gliederung ist ein *sich sich selbst Zu-verstehen-geben*. Auf den Ruf des Gewissens hörend erschließt sich das Dasein in seiner Unheimlichkeit sich selbst. Die gewissen-hafte Rede ist die Weise, *wie das Dasein sich in seine eigenste, eigentliche Existenz „ein-redet"*.

Ein angesichts der weitverbreiteten Meinung, das Existenzial des Verfallens „verdränge" die Rede aus der Sorgestruktur des Daseins,[5] wichtiges Ergebnis eines sorgfältigen Durchgangs durch die Gewissensanalyse ist die Einsicht, daß Rede *überhaupt nicht aus der Sorgestruktur „verschwindet", sondern als Ruf des Gewissens die Weise ist, wie die Sorge sprachlich gegliedert wird*:

> Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in ...) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg ...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt).[6]

Dieses Zitat zeigt, daß Rede im Modus des rufenden Gewissens wieder ausdrücklich von Heidegger in einen Zusammenhang mit der dreigliedrigen Sorgestruktur des Daseins gebracht wird, und zwar als *Ruf der Sorge* selbst. Das Dasein wird als Sorge gleichursprünglich mit Befindlichkeit und Verstehen von der redenden Artikulation gegliedert. Rede „verschwindet" nur vorläufig von der existenzial-ontologischen Analyse der Sorge in den §§39–42, um später durch die Gewissensanalyse zum Ruf der Sorge ergänzt zu werden.[7]

§9 *Rede und deren Zeitlichkeit*

Heideggers Wesensanalyse der *Zeitlichkeit der Rede* gibt weiteren Aufschluß über die Vollzugsweise der artikulierenden Rede. Die Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt, oder die ursprüngliche Zeitlichkeit, bezeichnet Heidegger als diejenige Wesensstruktur, die „die mögliche Struktureinheit von Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede verbürgt."[1] Hei-

---

und Wie der Existenzmöglichkeiten des Mitseins entscheidet, sondern einzig und allein die jeweiligen sich im Mitsein zueinander befindenden Menschen selbst. Es ist fernerhin zu beachten, daß die *faktische* Vereinzelung nichts mit der *existenzial-ontologischen* Vereinzelung gemeinsam hat; deswegen ist jene auch keine notwendige Begleiterscheinung dieser. Auch das Man-selbst hat seine eigenen Formen der „Vereinzelung".

[5] Diese Meinung vertreten u.a. W. Müller-Lauter in *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Walter de Gruyter & Co.: Berlin, 1960. S. 54 und O. Pöggeler in *Der Denkweg Martin Heideggers*. Verlag Günther Neske: Pfullingen, 1963. S. 210. Vgl. die ausführlichere Liste in Tomy S. Kalariparambils Dissertation *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Duncker & Humblot: Berlin, 1999. Philosophische Schriften Band 29. S. 304. Fußnote 56.

[6] *Sein und Zeit* §57. S. 568–69. Der Text fährt fort: „Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist."

[7] Vgl. zu diesem Thema F.-W. v. Herrmann, „Fundamentalontologie der Sprache" S. 198 ff.

[1] *Sein und Zeit* §68. S. 444. Die weitverbreitete Meinung, das Existenzial des Verfallens „verdränge" die Rede aus der Sorgestruktur, erweist sich als unbegründet, wenn auf den §68 und dessen ausdrückliche Einordnung der Rede in die „Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt" geachtet wird. W. Müller-Lauter, der anscheinend als erster diese These vertreten hat, behauptet z.B. in *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger* S. 54: „In Hinsicht auf die drei Ekstasen der Zeitlichkeit, die Heidegger ja als den Sinn der Sorge herausstellt, muß die

degger unterscheidet ferner zwischen der *eigentlichen* und der *uneigentlichen* Zeitlichkeit. Als uneigentliche Modi der drei Zeitekstasen der Zukunft, Gege nwart und Gewesenheit ergeben sich

1. das *Gewärtigen*, worin das Dasein sich selber aus dem innerweltlich besorgten Seienden her gewärtig ist;
2. das *Gegenwärtigen*, in dessen Vollzugsmodus „das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft“;
3. die *Vergessenheit*, die „Un-entschlossenheit“ oder Verhüllung des „eigensten *geworfenen* Seinkönnens“.

Als eigentliche Modi der Zeitlichkeit ergeben sich:

1. das *Vorlaufen*, oder das existenziale sich selbst als eigenstes Seinkönnen im Sich-Vorweg auf sich Zukommenlassen;
2. der *Augenblick*, worin das entschlossene, weg vom Horizont des verfallenden Besorgens an die nunmehr unverhüllten Seinsmöglichkeiten seiner selbst entrückende Dasein welthaft entdecktes Seiendes begegnen läßt;
3. die *Wiederholung*, in welchem Existenzmodus das Dasein auf das „eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst“ zurückkommt.[2]

Die in Befindlichkeit, Verstehen und Sein-bei strukturierte Erschlossenheit des Daseins wurzelt als Ganzes in der einheitlichen Struktur der ursprünglichen Zeitlichkeit. Die einzelnen Existenzialien zeigen aber jeweils eine ihrer eigenen Vollzugsweise ents prechende primäre Verlegung in eine der drei Zeitekstasen.[3] Mit der Rede verhält es sich aber anders:

> Die volle, durch Verstehen, Befindlichkeit und Verfallen [d.h. Sein-bei] konstituierte Erschlossenheit des Da erhält durch die Rede die Artikulation. Daher zeitigt sich die Rede nicht primär in einer bestimmten Ekstase. Weil jedoch die Rede faktisch sich zumeist in der Sprache ausspricht und zunächst in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens der „Umwelt“ spricht, hat allerdings das *Gegenwärtigen* eine bevorzugte konstitutive Funktion.[4]

Heidegger wiederholt die Behauptung, daß die *volle* Erschlossenheit des Da durch Rede die Artikulation erhält (*entwerfende* Artikulation). Deswegen zeigt Rede auch nicht eine primäre Verlegung in eine der drei Zeitekstasen. Rede hat einen *ausgezeichneten* Bezug zur Zeitlichkeit des Daseins. Erst wenn die Rede sich in der Sprache ausspricht und als *auslegende*

Sorge selbst schon als dreigliedriges Ganzes präpariert werden. Hierbei ist das vierte Moment der Erschlossenheit, die Rede, nicht mehr unterzubringen.“ Gegen diesen Standpunkt ist zu notieren, daß Heidegger ja selbst ausdrücklich auf S. 444 von *Sein und Zeit* sagt: „Die Sorge wurde *mit Rücksicht auf ihren zeitlichen Sinn nur erst in den Grundzügen* gekennzeichnet. Ihre konkrete zeitliche Konstitution aufweisen, besagt, im einzelnen *ihre Strukturmomente, das heißt Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede*, zeitlich interpretieren.“ (Kursivierung von mir). Heideggers Intention ist es offensichtlich, Rede als *eine existenziale Gliederungsweise der Sorge* anzusetzen. Müller-Lauters Vorschlag beruht auf einer nicht zureichend konsistenten Unterscheidung zwischen Rede als Existenzial und verfallender Rede; Rede verlegt sich laut §68 d) nur dann primär in den *verfallenden* Zeitmodus des Gegenwärtigens, wenn sie „in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens der ‚Umwelt‘ spricht“, d.h. sie hat nur als *verfallende* Rede eine Nähe zum Verfallen (als das Sein-bei . . .).

[2] *Sein und Zeit* §68 a) „Die Zeitlichkeit des Verstehens“. S. 444–49.

[3] *Sein und Zeit* §68 d). S. 463: „Das Verstehen gründet primär in der Zukunft (Vorlaufen bzw. Gewärtigen). Die Befindlichkeit zeitigt sich primär in der Gewesenheit (Wiederholung bzw. Vergessenheit). Das Verfallen ist zeitlich primär in der Gegenwart (Gegenwärtigen bzw. Augenblick) verwurzelt. Gleichwohl ist das Verstehen je ‚gewesende‘ Gegenwart. Gleichwohl zeitigt sich die Befindlichkeit als ‚gegenwärtigende‘ Zukunft. Gleichwohl ‚entspringt‘ die Gegenwart aus, bzw. ist gehalten von einer gewesenden Zukunft.“

[4] *Sein und Zeit* §68 d). S. 461–62.

Artikulation zum seienden Bereden des jeweiligen besorgten Seienden wird, verlegt sie sich in die uneigentliche Zeitekstase des Gegenwärtigens.

Rede ist „*an ihr selbst* zeitlich, sofern alles Reden über …, von … und zu … in der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit gründet.“[5] Dieser der Rede eigene Bezug zur Zeitlichkeit ist der existenzial-ontologische Grund dafür, daß die „Zeitlichkeit der Rede, das heißt des Daseins überhaupt,“[6] nicht *primär* in eine der drei Zeitekstasen „verlegt“ ist.

Im Gegensatz zu Befindlichkeit, Verstehen und Sein-bei ist die Zeitlichkeit der Rede mit der Zeitlichkeit des Daseins *überhaupt* zu identifizieren. Wenn aber Rede einen ausgezeichneten Bezug zur elementarsten, die eigene Struktureinheit des Daseins ermöglichenden Seinsverfassung hat, dann ist zu erwarten, daß dieses Rede auch in ihrer Gliederungsweise zeigt, und zwar durch *einen Vorrang ihrer ontologischen Reichweite vor dem befindlichen Geworfenwerden und dem verstehenden Entwerfen*. Der *ausgezeichnete Bezug der Rede zur Zeitlichkeit des Daseins* ist der Grund dafür, daß Rede den geworfenen Entwurf des Daseins gliedernd durchgreift und durchmachtet.

§10 *Gewissen und Schweigen*

Das Schweigen entwächst demselben existenzialen Fundament wie Reden und Hören.[1] Echtes Schweigen im existenzial-ontologischen Sinne, nicht bloßes Stummsein, ist eine Weise des Zu-verstehen-gebens. Um zu schweigen, muß das Dasein „etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen.“[2] Schweigen ist hier als ein Modus der Rede aufgefaßt, der die Verständlichkeit ausbildend-auslegend artikuliert, indem es sich von der worthaften Verlautbarung *zurückhält*:

> Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das „Gerede“ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.[3]

Auch das Ausfallen einer sonst vollzogenen Verlautbarung der Verständlichkeit ist eine Weise, wie diese „gegliedert“ wird. Gerade indem die worthafte Verlautbarung *ausfällt*, erhält das sonst Gegliederte eine neue Struktur. Deshalb redet das Gewissen einzig und allein im Modus des Schweigens:

> Wenn [das Dasein] benommen ist vom „Lärm“ der mannigfaltigen Zweideutigkeit des alltäglich „neuen“ Geredes, muß der [Gewissensruf] lärmlos, unzweideutig, ohne Anhalt für die Neugier rufen.[4]

Der Gewissensruf verliert dadurch, daß er im Modus des Schweigens redet, nicht nur nichts an Vernehmlichkeit, „sondern zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst.“[5] Folglich ist das einzig mögliche Antworten auf den schweigenden Ruf des Gewissens ein Vollziehenlassen der hörenden Rede im Modus der *Verschwiegenheit*.

Die Ver-schwiegenheit durch den schweigenden Gewissensruf ist selbst ein Modus der schweigenden Rede, d.h. eine Weise, wie die Verständlichkeit sprachlich-auslegend gegliedert wird, worin das eigentliche Selbstsein als schweigendes in der Verschwiegenheit seiner selbst

---

5 *Sein und Zeit* §68 d). S. 462.
6 *Sein und Zeit* §68 d). S. 462.
1 *Sein und Zeit* §34. S. 218.
2 *Sein und Zeit* §34. S. 219.
3 *Sein und Zeit* §34. S. 219.
4 *Sein und Zeit* §55. S. 360.
5 *Sein und Zeit* §56. S. 363–64.

ist. Die schweigende Verschwiegenheit ist derjenige Modus der Rede, worin sich das Dasein die eigene eigentliche Existenz zu verstehen gibt, und zwar deswegen, weil es im Zurückweisen des sich in das uneigentliche Gegenwärtigen verlegenden, verfallenden Geredes aus diesem heraus zurückgeholt werden will:

> Das Gewissen ruft nur schweigend, das heißt der Ruf kommt aus der Lautlosigkeit der Unheimlichkeit und ruft das aufgerufene Dasein als still zu werdendes in die Stille seiner selbst zurück. Das Gewissen-haben-wollen versteht daher diese schweigende Rede einzig angemessen in der Verschwiegenheit. Sie entzieht dem verständigen Gerede des Man das Wort.[6]

Das verschwiegene Hören auf den schweigenden Gewissensruf konstituiert die *sprachliche* Struktur der Existenz im Modus der Eigentlichkeit.[7] Das besagt: Als verschwiegenes Schweigen hat das Dasein den ursprünglichen phänomenalen Boden für die Frage nach dem Sein des „Ich“ erreicht. Das Schweigen ermöglicht den Eintritt des Daseins in die ursprüngliche Wesensdimension, woher erst die Frage nach „Person“ und „Persönlichkeit“ einen echten Sinn erhalten kann. Einen Zugang zu dieser Erfahrungsdimension bekommt das Dasein aber erst durch eine modifizierte Vollzugsweise der Rede, nämlich durch das schweigende Hören auf den Gewissensruf.

Rede im Modus des Schweigens, d.h. die einheitliche Wesensstruktur der schweigenden Verschwiegenheit (Hören des Gewissensrufs) ist demzufolge die ursprünglichste existenzial-ontologische Ermöglichung der eigentlichen Existenz des Daseins. Als diese Ermöglichung gliedert Rede die dreifache Sorgestruktur des Daseins. *Die Entscheidung über Entschlossenheit oder Unentschlossenheit wird im Wesensbereich der Rede gefällt*. Der Wesensbereich der Rede ist die ursprünglichste Dimension, aus der her sich erst die Eigentlichkeit des Daseins als Grundmodus seiner Existenz erschlossen bzw. verhüllt zeigt.

§11 *Der Sprachweg ins Ereignis*

Die Darstellung der Wesensbestimmung der Sprache in *Sein und Zeit* hat sich somit die erforderliche Übersicht erarbeitet, um die gleich am Anfang erhobene Frage aufzunehmen: Wie hängt die seinsgeschichtliche Neubestimmung des Wesens der Sprache mit der Neubestimmung des Bezugs von Seyn zum Dasein zusammen?

Die sprachliche Artikulation gliedert die *ganze* Erschlossenheit des Daseins, und zwar so, daß sie im Erschliessungsgeschehen des geworfenen Entwurfs gliedert. Dieses Gliederungsgeschehnis ist ein Gliedern sowohl des verstehenden Entwerfens *als auch* des befindlichen

---

[6] *Sein und Zeit* §60. S. 393.

[7] Müller-Lauters Annahme, das „nicht verfallende, eigentliche Sprechen“ müsse darauf verzichten, „ ‚den räumlichen Beziehungen die Leitfäden für die Artikulation‘ zu entnehmen“ (*Möglichkeit und Wirklichkeit* S. 58–59), stimmt zwar, insofern gemeint wird, daß eigentliches faktisches Sprechen qua eigentliches sich nicht *von* Welt *her* verstehen dürfe; wird aber behauptet, eigentliche Sprache dürfe sich keiner aus der Räumlichkeit des Daseins geschöpften Begrifflichkeit überhaupt bedienen, so ist dieser Standpunkt zurückzuweisen. Zwar sagt Heidegger: „Räumlich wird das Dasein nur *sein* können als Sorge im Sinne des faktisch verfallenden Existierens“ (*Sein und Zeit* §70. S. 486), aber gleich im nächsten Satz, den Müller-Lauter nicht zitiert, erläutert Heidegger: „Negativ besagt das: Dasein ist nie, auch zunächst nie, im Raum vorhanden. Es füllt nicht wie ein reales Ding oder Zeug ein Raumstück aus, so daß seine Grenze gegen den es umgebenden Raum selbst nur eine räumliche Bestimmung des Raumes ist.“ Dies so zu interpretieren, daß eine notwendige Bedingung des eigentlichen Sprechens das Verzichten auf räumliche Ausdrücke schlechthin sei, ist nicht sachgerecht, besonders wenn man auch noch berücksichtigt, daß die daseinsmäßige Räumlichkeit „das Entdecken des innerweltlichen Raumes fundiert“, wobei Welt ja eine *notwendige* existenziale Struktur des Daseins als In-der-*Welt*-seins ist. Nicht auf Räumlichkeit *überhaupt*, sondern auf die Räumlichkeit, die dem Sichverstehen *von dem besorgten Zuhandenen her* ent-spricht, d.h. auf die *uneigentliche* Räumlichkeit, soll eigentliches Sprechen verzichten.

Geworfenwerdens.[1] Rede strukturiert die ganze Erschlossenheit des Daseins gliedernd mit. *Alle Erschlossenheit ist immer schon im voraus geredete Erschlossenheit*, oder das, was Heidegger später *Zu-spruch des Seyns* nennt.

Rede und Transzendenz bilden ein einheitliches Ganzes, welches das entdeckende Verhalten zu Seiendem sowie das Verständnis und die Ausbildung der eigenen Existenzmöglichkeiten ermöglicht. Der Wesensgrund dieses in der dreifachen Sorgestruktur wurzelnden Da seinsvollzugs ist die *ursprüngliche Zeitlichkeit*, in deren Einheit das Phänomen der *artikulierenden Rede* verwurzelt ist.

Wird das Wesen des Menschen als diejenige Seinsverfassung, die in fundamentalster und durchgreifendster Weise die Erschlossenheit des Daseins strukturiert, bezeichnet, dann ist erstens wegen ihrer Verwurzelung in die einheitliche, ursprüngliche Zeitlichkeit und zweitens wegen ihrer alle anderen Existenzialien durchmachtenden ontologischen Reichweite *die existenzial-ontologisch begriffene Rede* die einzige existenziale Struktur des Daseins, die diesem Kriterium entspricht. Das Wesen des Menschen ist folglich schon in der transzendental-horizontalen Blickbahn von *Sein und Zeit* immanent als das Wesen der Sprache gesichtet.

Wenn aber Rede als das existenzial-ontologisch gedachte Wesen der Sprache in eins mit Befindlichkeit, Verstehen und Sein-bei geschieht, und zwar so, daß sie diese Existenzialien immanent artikuliert, dann ist der ursprünglichste Bezug des Daseins zum Sein *im Wesen der Sprache selbst* anzusetzen. Das Wesen der Sprache ist hier als die „Mitte“ für die Wahrheit des Seins und für das Wesen des Daseins gedacht.[2] Somit ist das in der transzendental-horizontalen Blickbahn als die redende Artikulation bestimmte Wesen der Sprache *ein erstes Ahnenlassen des Ereignisses, des kehrigen Bezugs* zwischen Seyn und Dasein.

Der Übergang von der Fundamentalontologie zur Seinsgeschichte ist kein Verlassen des Denkwegs der transzendental-horizontal geprägten Ausarbeitung der Seinsfrage, sondern die Ausarbeitung der in ihr schon „latenten“, nunmehr als ereignisgeschichtlich zu be stimmenden *Wesungsweise der Sprache*. Diese Kern-einsicht in die phänomenologische „Verankerung“ von Sprache sowohl in das Sein als auch in das Dasein ist an sich schon in der Bestimmung der Rede als Gliederung der *ganzen* Erschlossenheit des Daseins geleistet, nur bleibt sie vom Anliegen, diese primäre Erschlossenheit selber zu thematisieren, überschattet. Der Übergang in die seinsgeschichtliche Blickbahn ist nur ein „Redenlassen“ der Rede selbst, d.h. die Bereitschaft, das Phänomen der Sprache in seiner vollen, unverhüllten ontologische Reichweite unverhüllt sichzeigen (φαίνεσθαι) zu lassen.

Der Übergang in die seinsgeschichtliche Blickbahn ist also nichts anderes als *die konsequente Fortsetzung der als Aufgabe der Phänomenologie konzipierten Ausarbeitung der Seinsfrage*, wie sie zuerst in *Sein und Zeit* aufgegriffen wird; und das heißt, Heideggers eigener Versuch, das in *Sein und Zeit* Un-, wenn auch Mitgesagte zu Wort kommen zu lassen.

Die für den Übergang erforderliche *Darstellung des Sprachwegs von der transzendental-horizontalen Blickbahn in das Ereignis* ist somit geleistet. Sie führt als nächstes in die eigens ereignisgeschichtlich gedachte Bestimmung des Wesens der Sprache.

---

[1] Im Anschluß hieran erhebt sich die Frage, ob Heideggers Wahl der terminologischen Bezeichnung für den Wesensunterschied zwischen der Sachhaltigkeit eines Seienden und der Seinsart des Seienden als *die Grundartikulation im Sein* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie* S. 321) zufällig war, oder ob die Sprache nicht auch schon 1927 von Heidegger als ein *seinsimmanentes* Wesensgeschehen gedacht wurde.

[2] Vgl. Hans Jaeger. *Heidegger und die Sprache*. S. 7: „Dann erkennen wir auch, daß alle Seinsstrukturen des Menschen, die Heidegger *Existenziale* nennt, letzten Endes darauf angelegt sind, es dem Menschen zu ermöglichen, Sein-verstehend Sein zu erschließen, entweder indirekt durch sein Handeln [das auch sprachlich ist] oder direkt durch die Sprache.“

II. Abschnitt:
Der Inbegriff der Inständigkeit

§12 *Die Wiederholung der Metaphysik*

Während die erste, *fundamentalontologische* Ausarbeitung der Seinsfrage zur systematischen Durchführung in *Sein und Zeit* und in der Vorlesung vom SS 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* gekommen ist, findet die fugenmäßige Gestaltung der zweiten Ausarbeitung der Seinsfrage als des *seins-* bzw. *ereignisgeschichtlichen* Denkens in den *Beiträgen zur Philosophie* statt. Auf dem ersten Ausarbeitungsweg, wozu auch *Kant und das Problem der Metaphysik*[1] (1929) gehört, versucht Heidegger, das existenzial-ontologische Programm der ursprünglich geplanten zweiten Hälfte von *Sein und Zeit* zunächst durch die konkrete Ausführung der „Destruktion der Geschichte der Ontologie" fortzuführen, um sich die für eine Fortsetzung der transzendental-horizontalen Ausarbeitung der Seinsfrage erforderliche Klarheit über die im §83 erreichte Problemlage zu verschaffen. Eine Fortsetzung von *Sein und Zeit* im Sinne einer fundamental-ontologischen Ausarbeitung und Erweiterung der Seinsfrage hält Heidegger zu dieser Zeit immer noch für möglich.

In der Übergangszeit schreite4 Heidegger dann zur Klärung von einzelnen Sonderbereichen innerhalb der allgemeinen Thematik der Fundamentalontologie fort, wie z.B. in den Vorträgen „Was ist Metaphysik?" (1929), „Vom Wesen des Grundes" (1929) und „Vom Wesen der Wahrheit" (1930),[2] um den philosophischen Boden für die immer noch—in welcher Gestalt auch immer—geplante „Fortsetzung" von *Sein und Zeit* vorzubereiten. Erst zu Anfang des zweiten Ausarbeitungswegs, die schon im Frühjahr 1932 begonnen hat,[3] aber in den öffentlichen Vorlesungen und Vorträgen zunächst weitgehend verschwiegen bleibt, wird eine neue Zuwendung zu einem neuen Themenbereich sichtbar, innerhalb dessen die Probleme von Sein und Sprache in einem anderen, jedoch immer noch phänomenologischen Ansatz neugestaltet und neu behandelt werden.

Öffentlich wird der neue Ansatz des seinsgeschichtlichen Denkens erst in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*[4] (1934/35), in dem Vortrag „Der Ursprung des Kunstwerkes"[5] (Spätjahr 1935) und dann in der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935) bekundet[6] . Da aber Heidegger ausdrücklich sowohl in der „Vorbemerkung zur

---

[1] Gesamtausgabe Bd. 3. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1991.

[2] Diese drei Vorträge sind alle in *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9 nachgedruckt worden.

[3] S. „Beilage zu Wunsch und Wille. (Über die Bewahrung des Versuchten.)" In *Besinnung*. Gesamtausgabe Bd. 66. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997. S. 424: „Seit dem Frühjahr 1932 steht in den Grundzügen der Plan fest, der in dem Entwurf ‚Vom Ereignis' [gemeint sind die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*] seine erste Gestalt gewinnt."

[4] Gesamtausgabe Bd. 39. Hrsg. Susanne Ziegler. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.

[5] In *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977. S. 1–74.

[6] Vgl. zur Entwicklungschronologie des seinsgeschichtlichen Denkens die ausführliche Darstellung von F.-W. v. Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst*. 2., überarb. und erw. Aufl. Vittorio Klostermann: Frankfurt am

siebenten Auflage 1953“[7] von *Sein und Zeit* als auch in dem kleineren Text „Beilage zu Wunsch und Wille“[8] (1937/38) auf die Wichtigkeit der *Einführung in die Metaphysik* für seine Behandlung der Sein-Sprache-Problematik verweist, sollen hier manche wichtige Hauptzüge des Gedankengangs dieser Vorlesung zusammenfassend wiedergegeben werden zwecks einer Einführung in den eigentümlichen Sprachbegriff der *Beiträge zur Philosophie*.

Die Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* beginnt mit einer philosophiegeschichtlichen Besinnung auf den fortschreitenden Prozeß der Seinsvergessenheit. Durch z.B. die Übersetzung der ursprünglichen Fachtermini der klassischen griechischen Philosophie ins „Römische“ beginnt „der erste Abschnitt des Verlaufs der Abriegelung und Entfremdung des ursprünglichen Wesens der griechischen Philosophie.“[9] In einem anderen, in eins mit dem ersten geschehenden, wenn überhaupt von ihm zu unterscheidenden geschichtlichen Prozeß wird die „Metaphysik“ als die spezifisch neuzeitliche Gestalt der Philosophie zu demjenigen Denken, dem

> das Sein *als solches* gerade verborgen, in der Vergessenheit bleibt und dies so entschieden, daß die Vergessenheit des Seins, die selber in die Vergessenheit fällt, der unbekannte, aber ständige Anstoß für das metaphysische Fragen ist.[10]

Die Metaphysik versteht die Seinsfrage als Frage nach dem Seienden als solchem und gerade *nicht* nach dem Sein als solchem, welches sie für völlig leer, unbestimmt, und bedeutungslos hält. Diese *seinsgeschichtliche* Entwicklung gipfelt in ein weitverbreitetes, aber dennoch weithin unverstandenes Phänomen, das sich unter anderem daran zeigt, daß das Sein „ein bloßes Wort und seine Bedeutung ein Dunst“[11] ist. Daher ist es die Aufgabe des echten philosophischen Denkens im gegenwärtigen Zeitalter, „das geschichtliche Dasein des Menschen [...] im Ganzen der uns bestimmten Geschichte in die Macht des ursprünglich zu eröffnenden Seins zurückzufügen“,[12] und das bedeutet in der philosophischen Erfahrung des Seins „wesentliche Bezüge zum Seienden“ sich ausgestalten lassen.[13] Wenn aber die Tatsache, daß das Sein „uns nur noch ein leeres Wort und ein verschwebender Dunst ist“,[14] mit dem geschichtlich fortschreitenden Prozeß zusammenhängt, daß „viele und gerade die wesentlichen Worte in dem gleichen Fall sind, daß überhaupt die Sprache verbraucht und vernutzt ist“,[15] dann ist der erste Schritt einer *Wieder-holung der Metaphysik aus der Seinsvergessenheit* die Besinnung auf die „Grammatik und Etymologie des Wortes ‚Sein‘“, und das weil „das Schicksal der Sprache in dem jeweiligen Bezug eines Volkes zum *Sein* gegründet ist“.[16] Das heißt aber, daß „sich uns die Frage nach dem *Sein* zuinnerst mit der Frage nach der *Sprache* verschlingen [wird].“[17]

Die ursprüngliche griechische Erfahrung der Sprache als ὄνομα und ῥῆμα wird im Verlauf der Interpretationsgeschichte mit einer bestimmten geschichtlichen Erfahrung des Seins

---

Main, 1994. S. 1–9.

[7] S. „Vorbemerkung zur siebenten Auflage 1953“ in *Sein und Zeit*: „Zur Erläuterung [der Frage nach dem Sein] sei auf die gleichzeitig mit diesem Nachdruck [...] erscheinende ‚Einführung in die Metaphysik‘ verwiesen.“

[8] „Beilage zu Wunsch und Wille.“ *Besinnung* S. 425: „*Die Sprache*—als zugehörig zur Stimmung und begriffen aus dem Bezug zur Wahrheit des Seyns. Überwindung der bisherigen Grammatik und Logik. *S.S. 35*.“

[9] *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983. S. 16.

[10] *Einführung in die Metaphysik*. S. 21.

[11] *Einführung in die Metaphysik*. S. 40.

[12] *Einführung in die Metaphysik*. S. 45.

[13] *Einführung in die Metaphysik*. S. 47.

[14] *Einführung in die Metaphysik*. S. 54.

[15] *Einführung in die Metaphysik*. S. 54.

[16] *Einführung in die Metaphysik*. S. 55.

[17] *Einführung in die Metaphysik*. S. 55.

verkoppelt, so daß diese beiden „grammatischen“ Termini nicht mehr auf die ursprüngliche wortstiftende Erfahrung hinweisen, sondern im Lateinischen zu „nomen“ und „verbum“ werden.[18] Die darauffolgende, *eigens* „grammatische“ Interpretationsgeschichte versteht Sprache nunmehr als *seiende Zusammensetzung von seienden Einheiten genannt „Wörter“*. Dieser geschichtlich sich fortentwickelnde Prozeß der Vergegenständlichung der Sprache gründet aber in der griechischen Erfahrung vom Sinne des Seins als παρουσία, „*An-wesen*“. „Sein“ im Sinne von „das, was wirklich ist“, d.h. das, woraufhin letztlich alle Interpretation das Interpretierte verstehen muß, besagt also im Grunde nach dieser Erfahrung *ständige Anwesenheit*.[19]

Gegen die sich immer weiter im Laufe der Jahrhunderte verbreitende Vertiefung der *Seinsvergessenheit* als die Festlegung der Bedeutung von „Sein“ auf ständige Anwesenheit wirkt vergeblich die griechische Grunderfahrung des λόγος als die aus-einander-setzende Sammlung des Seienden zu Welt.[20] Vermittelst des λόγος werfen nach Heidegger die Altgriechen

> dem überwältigenden Walten den Block des Werkes entgegen und bannen in dieses die damit eröffnete Welt. Mit diesen Werken kommt erst das Walten, die φύσις, im Anwesenden zum Stand. Das Seiende wird jetzt erst als solches seiend. Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte.[21]

Wo dagegen nicht zum seinlassenden λόγος gegriffen und das Walten daher nicht ins Werk gebannt wird, da

> verschwindet zwar das Seiende nicht, aber Welt wendet sich weg. [Das Seiende] wird jetzt nur vorgefunden, ist Befund. [...] Das Seiende wird Gegenstand, sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung.[22]

Im Endstadion des geschichtlich sich entwickelnden Prozesses der Seinsvergessenheit als des Prozesses der sich immer entschiedener verfestigenden Ablehnung des λόγος zugunsten der οὐσία als Maß der Echtheit einer Sache „gibt es“ *nur noch lauter Seiendes*. Sowohl das Phänomen von Welt als auch das Sein als das Woher des Zukommens auf das Seiende werden verschüttet und bleiben nunmehr unerfahren. Verbunden mit diesem Seinsverlust des Seienden wird Sprache als eine wesentliche Folge des Seinsverlustes nur noch „grammatisch“ verstanden, d.h. als Wort- und Zeichenzusammensetzung aus-gelegt, und die Besinnung auf ihr Wesen wird zur „Bedeutungstheorie“: „Die maßgebende Sprachbetrachtung bleibt die grammatische. Sie findet nun unter den Wörtern und ihrer Gestalt solche, die Abweichungen, Abwandlungen von Grundgestalten sind.“[23]

Anders ist die Sachlage aber bei der frühgriechischen Sprachbetrachtung, denn bei den Griechen nimmt die ursprüngliche Erfahrung des Seins ihre Zuflucht zum λόγος und bleibt

---

[18] Vgl. *Sein und Zeit* § 35. S. 223–24: „Gemäß der durchschnittlichen Verständlichkeit, die in der beim Sichaussprechen gesprochenen Sprache schon liegt, kann die mitgeteilte Rede weitgehend verstanden werden, ohne daß sich der Hörende in ein ursprünglich verstehendes Sein zum Worüber der Rede bringt. [...] Die Mitteilung ‚teilt‘ nicht den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten.“ —Zur allgemeinen Problematik der philosophischen Übersetzung vgl. F.-W. v. Herrmann, „Übersetzung als philosophisches Problem“ in *Wege ins Ereignis*. S. 307–323.

[19] *Einführung in die Metaphysik* S. 65.

[20] *Einführung in die Metaphysik* S. 66.

[21] *Einführung in die Metaphysik* S. 66–67. Vgl. „Der Ursprung des Kunstwerkes“ S. 61: „Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem. Solches Sagen ist ein Entwerfen des Lichten, darin angesagt wird, als was das Seiende ins Offene kommt.“

[22] *Einführung in die Metaphysik* S. 67.

[23] *Einführung in die Metaphysik* S. 69.

eine lange Zeit in ihm verwahrt. Die „deklinierten“, ab-biegenden Verbformen nannten sie z.B. ἔγκλισις παρεμφατικός, miterscheinenlassende Abweichung, den „Infinitiv“ dagegen ἔγκλισις ἀ-παρεμφατικός. „Das ursprünglich Griechische, das auf Anblick und Zum-Vorschein-kommen dessen Bezug nimmt, was in sich steht oder sich zeigt, ist [in der lateinischen Übersetzung *in--finitivus*] verschwunden.“[24] Der „Infinitiv“ ist gerade diejenige Wortform des Verbum, die nach der griechischen Spracherfahrung am wenigsten aussagend ist. Wenn „sein“ auch noch durch Hinzufügung des bestimmten Artikels zum Verbalsubstantiv wird, ist die Bedeutung des Wortes in die äußerste Leere getrieben und dahin verfestigt. Erst auf diesem *bestimmten entwicklungsgeschichtlichen Weg* wird „sein“ zu einem „bloßen“, vermeintlich inhaltsleeren Wortding.

Gegen eine völlige und ausnahmslose Seinsvergessenheit spricht aber die Tatsache, daß uns ständig Seiendes begegnet, welches wir problemlos nach seiner Seinsweise unterscheiden und folglich verschiedenen Seinsbezirken zuweisen können, für welche wir schon im voraus ein gewisses, wenn auch vages und unbestimmtes Verständnis haben.[25] Sosein, Anderssein, Wie-sein, Wassein und Nichtsein scheinen wir ohne weiteres verstehen zu können, und zwar so, daß Fehler beim Zuweisen eines Seienden an diese verschiedensten Seinsbezirke nicht auf Verständnismängel hinsichtlich der Seinsbezirke zurückzuführen sind, sondern auf die „Auffassungsweise“ des jeweils in Frage stehenden Seienden. Zugleich zeigen auch noch die bloßen, die verschiedenen Seinsbezirke bezeichnenden Wortformen, daß den unterschiedlichen Seinsbezirken, die wir ja problemlos voneinander unterscheiden, eine *einheitliche Bedeutung* zugrunde liegt, welche die Aussonderung in einzelne Bezirke sowie die Zusammenfassung dieser in eine zusammengehörige Einheit allererst ermöglicht. Das Seiende kann daher in der Mannigfaltigkeit seiner verschiedensten Weisen zu sein „sich *als ein solches* uns nur *eröffnen*, wenn wir und je nach dem wir schon im vorhinein das Sein in *seinem* Wesen verstehen.“[26] Insofern das Seiende durch das Verständnis des Sinnes von „sein“ in mannigfaltigen Weisen zu sein zugänglich wird, ist es nicht die ἔγκλισις ἀπαρεμφατικός, sondern παρεμφατικός, und zwar die einzelne, das jeweils gerade vorliegende Seiende miterscheinenlassende in der Gestalt „der dritten Person des Singulars im Indicativ des Praesens“,[27] die den Seinsbezug von Sein zu Seiendem artikuliert. Das heißt, der Infinitiv „sein“ muß als Infinitiv des „*ist*“ aufgefaßt werden, soll die phänomenologische Betrachtung der Etymologie und Grammatik von „sein“ den bedeutungsgeschichtlichen Tatbestand in ihre Sprachauffassung angemessen einbeziehen. Konkret heißt das aber: Eine jede philosophische Bestimmung sowohl des Wesens der Sprache als auch des Seins muß vom Sein als dem Miterscheinenlassen des Seienden ausgehen, mit anderen Worten, muß das Phänomen der *Wahrheit des Seins als geschichtliches Sichlichten des Erscheinungsraums für die Wahrheit des Seins* erfahren haben, und erst aus *dieser* Erfahrung her das Wesen sowohl des Seienden als auch des Seins denken. Alles andere bleibt nach Heidegger in der metaphysischen Bahn der Seinsvergessenheit. Gerät aber dann auch noch die Seinsvergessenheit selbst in Vergessenheit, wird damit auch die Erfahrung des λόγος als die Sammlung des Seienden zu Welt preisgegeben, denn: „Zugleich mit dem Aufbruch in das Sein geschieht das Sich-finden in das Wort, die Sprache.“[28] So gipfelt die unerfahren bleibende geschichtliche Wesungsgestalt der Wahrheit des Seins als Seinsvergessenheit in dem geschichtlichen Ereignis der völligen Zerstörung des echten Bezugs zum Wort und damit auch

[24] *Einführung in die Metaphysik* S. 71.
[25] Vgl. *Einführung in die Metaphysik* S. 82 ff.
[26] *Einführung in die Metaphysik* S. 92.
[27] *Einführung in die Metaphysik* S. 98.
[28] *Einführung in die Metaphysik* S. 180.

zum Wesen des Menschen als dem *Wahrer des seinverleihenden Wortes*; und deshalb geht es bei der Eröffnung einer ursprünglicheren Blickbahn auf das Wesen des Seins als diejenige, die in der metaphysischen, seinsvergessenden Bahn möglich war, um „eine aus dem zu eröffnenden Wesen des Seins (φύσις) entspringende Bestimmung des Menschseins."[29] So steht die Philosophie im gegenwärtigen Zeitalter gerade vor der unmittelbaren und unausweichbaren Aufgabe einer notwendigen *Wiederholung der Metaphysik* als einer geschichtlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte: der *Geschichte des Seyns*.

§13 *Durch die Sprache ins Ereignis*

A. Menschsein und Sprache

Die Notwendigkeit einer seinsgeschichtlich sich besinnenden Wiederholung der Metaphysik wird aber durch Heideggers gleichzeitig mit jener als „Destruktion der Geschichte der Ontologie" sich vollziehenden Besinnung auf das Wesen der Sprache im Lichte der Seinsgeschichte ausgelöst. Im Sommersemester 1934, also unmittelbar vor der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"* liest Heidegger über *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*.[1] Nach einer sehr knappen Einführung in die Thematik der klassischen Logik geht Heidegger zu einem längeren, aber immer noch knapp gehaltenen Vorlesungsabschnitt zum Problem des Wesens der Sprache im Lichte der herkömmlichen Logik und der auf ihr fußenden Sprachphilosophie über. Der auf diese Einführungsteile folgende Hauptteil der Vorlesung besteht aus philosophischen Ausführungen zur Wesensbestimmung des Menschen als Da-sein. Erst in dem letzten, insgesamt vier Seiten in Band 38 der Gesamtausgabe einnehmenden Teil behandelt Heidegger ausführlich das Thema „Menschsein und Sprache", und zwar so, daß der Vorbereitungscharakter der Vorlesung hinsichtlich der Frage nach dem Wesen der Sprache in aller Deutlichkeit hervorgehoben wird. Trotzdem kommen schon Sätze vor, die den späteren seinsgeschichtlichen Begriff der Sprache deutlich ahnen lassen, z.B.:

> Welt kündet sich in der Kunde des geschichtlichen Seins, und diese Kunde ist die Offenbarkeit des Seins des Seienden im Geheimnis. In der Kunde und durch sie waltet die Welt.
>
> Diese Kunde aber geschieht im Urgeschehnis der Sprache. In ihr geschieht die Ausgesetztheit in das Seiende, geschieht die Überantwortung an das Sein. Kraft der Sprache und nur kraft ihrer waltet die Welt—*ist* Seiendes. [...] Die Sprache ist als je geschicht liche nichts anderes als das Geschehnis der an das Sein überantworteten Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen.[2]

---

[29] *Einführung in die Metaphysik* S. 214.

[1] Die Vorlesung ist laut dem Herausgeber Günter Seubold zunächst unter dem Titel „Der Staat und die Wissenschaft" angekündigt worden, die Titeländerung wurde aber von Heidegger in der ersten Vorlesungsstunde bekanntgegeben. Die kurzfristige Änderung ist möglicherweise auf begleitende Schwierigkeiten beim Rücktritt vom Rektorat zurückzuführen. Da das Vorlesungsmanuskript verlorengegangen ist, basiert der im Rahmen der Gesamtausgabe nachgedruckte Vorlesungstext auf einer von Wilhelm Hallwachs verfertigten Vorlesungsnachschrift. Die gedruckte Vorlesung gibt den Eindruck, daß ein vom Wesen des Menschen handelnder Kerntext in eine Rahmenbesinnung auf Logik und Sprache eingebettet wurde, vermutlich damit der „neue" Vorlesungsinhalt die dabei anwesenden NS-Funktionäre verscheuche; angesichts des Verlustes des ursprünglichen Vorlesungsmanuskripts ist diese Entstehungsfrage aber nicht eindeutig zu entscheiden. Gegen diese Interpretation spricht aber *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Gesamtausgabe Bd. 44. Hrsg. Marion Heinz. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1986. S. 110: „Mit der Frage nach dem Wesen der Sprache (vgl. SS 1934: Über Logik als Frage nach dem Wesen der Sprache) ist aber schon die Frage nach dem Seienden im Ganzen gestellt, wenn anders die Sprache nicht eine Ansammlung von Wörtern ist zur Bezeichnung einzelner gerade bekannter Dinge, sondern das *ursprüngliche Aufklingen der Wahrheit einer Welt*."

[2] *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* S. 168.

Es dürfte eigentlich nicht verwundern, daß die Entwicklung dieser scheinbar neuen Wesensbestimmung der Sprache nicht in den Vorlesungen und Veröffentlichungen zwischen 1927 und 1934 niedergelegt worden ist, denn sie ist im Grunde dieselbe Sprachbestimmung, die den Sprachanalysen von *Sein und Zeit* zugrunde liegt. Eine Änderung gegenüber der Position von *Sein und Zeit* zeigt sich nicht im vermeintlich neuen Sprachbegriff, *sondern in der Auffassung des Seins als geschichtlich sich wandelnd*, als in jeder Epoche der Seinsgeschichte anders wesend.

Mit der Erfahrung der Geschichtlichkeit des Seins wird aber zugleich die Geschichtlichkeit des Wesens der Sprache erfahren: Sprache als das durchmachtendste und durchgreifendste Existenzial im Dasein ist der seinsgeschichtlichen Bestimmung des Seins zufolge der geschichtliche Bezug des Menschens zum Sein: „Die Sprache ist das Walten der weltbildenden und bewahrenden Mitte des geschichtlichen Daseins des Volkes. Nur wo Zeitlichkeit sich zeitigt, geschieht Sprache; nur wo Sprache geschieht, zeitigt sich Zeitlichkeit.“[3] Freilich muß, wenn das Sein anders erfahren wird, auch das Wesen der Sprache in seinem Bezug zum Sein diesem entsprechend anders gefaßt werden, aber beim Begriff der Sprache in der seinsgeschichtlichen gegenüber der transzendental-horizontalen Blickbahn geht es weniger um eine *Neu*bestimmung als um eine *Anders*bestimmung. Weil in der transzendentalen-horizontalen Blickbahn die geschichtlich sich wandelnde Wesung des Seins unerfahren bleibt, ist auch das Wesen der Sprache, *insofern sie sich auf diese bezieht*, unzureichend erfahren. Deshalb geht es in der ereignisgeschichtlichen Blickbahn der *Beiträge zur Philosophie* nicht um eine Neubestimmung des Wesens der Sprache, sondern um die *phänomenologisch-philosophische Erweiterung* des Sprachbegriffs von *Sein und Zeit* durch die *Erfahrung ihres Wesensbezugs zur geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seins*. Der seinsgeschichtliche Sprachbegriff ist die *Erweiterung und Erfüllung* des transzendental-horizontal erfahrenen Wesens der Sprache, nicht aber das Ablegen eines „alten“ Begriffs zugunsten eines „neuen“.

Diese Erweiterung und Erfüllung geschieht aber durch die phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Wesen der Sprache in ihrer *reinsten Form*, anders gewendet, mit dem jenigen Sprachgeschehen, worin „[Sprache] als weltbildende Macht geschieht, d.h., wo sie das Sein des Seienden im voraus erst vorbildet und ins Gefüge bringt. Die ursprüngliche Sprache ist Sprache der Dichtung.“[4] Im *dichterischen Entwurf von Welt* zeigt sich der ursprünglichste Ort einer jeden Er-örterung des Wesens der Sprache. In *demjenigen* Sprachgeschehen, worin Sprache *als* Sprache geschieht, worin ihr Wesen gehütet wird und sie sich folglich in ihrer vollen ontologischen Reichweite zeigen darf, *hat eine jede philosophische Besinnung auf das ursprüngliche Wesen der Sprache anzusetzen*. Und wenn „Dichtung und damit eigentliche Sprache“ nur dort geschieht, „wo das Walten des Seins in die überlegene Unberührbarkeit des ursprünglichen Wortes gebracht ist“,[5] dann hat die philosophische Besinnung auf das Wesen der Sprache bei einer dichterischen Sprache anzusetzen, die „nie heutig, sondern immer gewesen und zukünftig“ ist, d.h. bei einer dichterischen Sprache, die in der dichterischen Nähe zum Anfang der Seinsgeschichte bei den Griechen dennoch die Ferne einer neu aufkommenden Wesensgestalt der Wahrheit des Seins erblickt.

Als eine solche Sprache bezeichnet Heidegger das dichterische Werk *Friedrich Hölderlins*. Zu Hölderlin wendet sich Heidegger aus philosophischen Gründen, getrieben durch den Impuls der Erfahrung der geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seins sowie durch die

[3] *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* S. 169.
[4] *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* S. 170.
[5] *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* S. 170.

Sprachbestimmung von *Sein und Zeit*, deren Unzulänglichkeit Heidegger im Laufe der Neubestimmung des Wesens des Seins allmählich klar zu werden beginnt. Die Zuwendung zur Dichtung ist eine *sachliche Notwendigkeit im Übergang von der Fundamentalontologie in die Seinsgeschichte*, welche Notwendigkeit mit der Frage nach dem Wesen des Menschen zusammenhängt und auf die Klärung des Seinsbezugs des Daseins zur geschichtlich sich wandelnden Wesung der Wahrheit des Seins zielt.

B. Sprache, Geschichtlichkeit und Götter

Dieser von der Sache selbst erforderten Auseinandersetzung mit dem Wesen der Dichtung als eines ausgezeichneten Geschehens der Sprache geht Heidegger gleich im unmittelbar darauffolgenden Semester (WS 1934/35) nach in der Vorlesung *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. Im Ausgang von der Wesensbestimmung der Sprache in *Sein und Zeit* erörtert Heidegger das Wesensverhältnis vom „Schwingungsgefüge des Sagens", welcher Ausdruck dem fundamental-ontologischen Begriff der artikulierenden Rede entspricht, und von Sprache im Sinne des faktischen Schreibens und Verfassens:

> [. . .] das Schwingungsgefüge des Sagens ist das erste, die Sprache erst ahnende schöpferische Schwingen, der ständig der Wortwendung schon vorausschwingende Ursprung nicht nur für Wortverteilung und -stellung, sondern auch für die Wortwahl.[6]

In der terminologischen Formulierung der Fundamentalontologie heißt das aber: „Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen."[7] Jedem Wortgefüge wird ein Schwingungsgefüge des Sagens voraufgeschlossen, das seinerseits von vornherein durch die „aus dem jeweiligen metaphysischen Ort der jeweiligen Dichtung" erwachsende Grundstimmung der Dichtung von vornherein bestimmt ist[8] Dies sollte nicht so verstanden werden, als ob das Wesen der Sprache von der jeweiligen Weise der Befindlichkeit „abhängig" wäre, denn der „metaphysische Ort der jeweiligen Dichtung" gründet seinerseits im jeweiligen dichterischen Antworten auf den jeweiligen dichterisch entworfenen, geschichtlichen Zu-spruch des Seyns, der ja seinerseits aufs Innigste mit dem Wesen der Sprache verflochten ist.

In Anlehnung an Hölderlins unvollendetes Gedicht „Wie wenn am Feiertage. . ."[9] benutzt Heidegger eine dichterisch-philosophische Formulierung der Aufgabe des Dichters als Zwischenstufe für deren rein philosophische Wesensbestimmung: „Der Dichter zwingt und bannt die Blitze des Gottes ins Wort und stellt dieses blitzgeladene Wort in die Sprache seines Volkes."[10] Dichtung ist nach Heidegger „ein Zeigen, ein Weisen, in welcher Weisung die Götter offenbar werden, nicht als irgendetwas Gemeintes und Betrachtbares, sondern in ihrem Winken."[11] Dichtung ist ein Sagen in der Art des weisenden Offenbarmachens,[12] und das heißt

> Stiftung, erwirkende Gründung des Bleibenden. Der Dichter ist der Begründer des Seyns. [. . .] Indem der Wink der Götter gleichsam in die Grundmauern der Sprache eines Volkes durch den Dichter hineingebaut

---

[6] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 14–15.

[7] *Sein und Zeit* §34. S. 214.

[8] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 15.

[9] S. Friedrich Hölderlin. *Gedichte nach 1800*. Sämtliche Werke Bd. 2,1 (Große Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. Friedrich Beißner. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1951. S. 119. Zeilen 56–59.

[10] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 30.

[11] Vgl. „Rousseau". *Gedichte nach 1800*. S. 13. Zeilen 31–32: „[. . .] Dem Sehnenden war/Der Wink genug, und Winke sind/Von Alters her die Sprache der Götter."

[12] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 29–30.

> wird [. . .], wird im geschichtlichen Dasein des Volkes das Seyn gestiftet, in dieses Seyn eine Weisung und Angewiesenheit gelegt und in ihm hinterlegt.[13]

In dieser Wesensbestimmung des Dichters und der Dichtung kommt das geschichtlich sich wandelnde Wesen des Seyns deutlich zum Vorschein. Dichter ist derjenige, der dem Seyn einen geschichtlichen Grund im Bauen am Wortgefüge der Sprache verschaffen kann. Durch dieses geschichtlich bestimmte Wortgefüge ist das Dasein des Volkes an die jeweilige geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns und das in ihr sich zeigende Göttliche angewiesen. Der Dichter ist das „Mittelglied" für das geschichtliche Dasein des Volkes und die jeweilige geschichtliche Wesungsgestalt des Seyns: „Kraft der Sprache ist der Mensch der Zeuge des Seyns. Er steht für dieses ein, hält ihm stand und fällt ihm anheim."[14] Wenn aber das Dasein erst durch die Sprache in die geschichtlich sich wandelnde Wesung des Seyns ausgesetzt wird, dann ist die Sprache auch in Anlehnung an Hölderlins Grunderfahrung von ihrem Wesen als „der Güter Gefährlichstes"[15] zu bezeichnen, weil sie mit der Möglichkeit der Ausgesetztheit in das Seyn zugleich „die Möglichkeit der Seynsbedrohung überhaupt erst schafft und allein offenhält."[16] Zugleich mit dieser ersten Gefahr trägt Sprache aber eine zweite Gefahr in sich, die Gefahr der „flachsten Abkehr und Verstrickung in das vernutzte Gerede und seinen Schein."[17] Obwohl die Gefahr des *Unwesens* (d.h. *Nicht*wesens, sich-nicht-als-was-es-ist-Zeigens) der Sprache wesensmäßig nicht zu beseitigen ist, kann sie als „Widerstand ergriffen werden, als Zwang zur ständig neuen Bewährung des Wesens gegen das Unwesen."[18] Als ständiger Kampf gegen den Widerstand des Unwesens der Sprache ist das geschichtliche Sprechen der Dichtung ein Offenhalten des geschichtlichen Wesungsraums für die jeweilige geschichtliche Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns:

> In der Sprache als solcher geschieht die Aus-einander-setzung des Seyns und des Nichtseins, das Gegeneinander-Auftreten der Gewalten und das Standhalten und Erliegen in diesem Kampfe, aber auch die Verödung in die Gleichgültigkeit des Alleswissens und Alleskönnens.[19]

Das Dichterische ist das Grundgefüge des geschichtlichen Daseins, und das heißt jetzt: die Sprache als solche macht das ursprüngliche Wesen des geschichtlichen Seins des Menschen aus. Wir können nicht zuerst das Wesen des Seins des Menschen bestimmen und dann außerdem und hinterher ihm noch die Sprache als Angebinde zuteilen, sondern das ursprüngliche Wesen seines Seyns ist die Sprache selbst. [. . .] Dichtung und Sprache sind da nicht zweierlei, sie sind beide dasselbe Grundgefüge des geschichtlichen Seins.[20]

Gegenüber der Sprachauffassung von *Sein und Zeit* wird in dieser philosophischen Auseinandersetzung mit Hölderlin gerade die *geschichtliche* Dimension der Sprache sowie ihre Funktion als „Mitte" zwischen dem Dasein und dem Seyn betont. Während in *Sein und Zeit* das Wesen der Sprache als die Artikulation der vollen Erschlossenheit des Daseins verstanden ist, wird Sprache hier als das *Grundgefüge des geschichtlichen Wesungsraums für die Wahrheit des Seyns* erfahren. Die Erschlossenheit des Daseins ist aber ein *daseinsimmanentes* Phänomen, d.h. ihr Angewiesensein auf das Seyn wird in *Sein und Zeit* nicht *als solche* gesichtet, sondern der Grundbezug zum Sein wird als ein *Daseinsvollzug* bestimmt.

---

[13] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 33.
[14] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 62.
[15] „Im Walde". *Gedichte nach 1800*. S. 325.
[16] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 62.
[17] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 64.
[18] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 64.
[19] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 66.
[20] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 68.

Gerade durch die Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung kommt aber dasjenige Phänomen zum Vorschein, das Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* die „Kehre im Ereignis“ nennt, das gegenseitige, einander voraus-setzende Sichbeziehen auf das Andere im Verhältnis Dasein–Seyn. Ohne die dichterische, seinstiftende Sprache des Daseins ist der Wesensraum für die Wahrheit des Seins verschlossen; ohne die jeweils sich geschichtlich anders enthüllende Wahrheit des Seyns ist das Grundgefüge des geschichtlichen Daseins das einstürzende Wortgebäude des verfallenden Geredes.

Gerade in diesem Gedankengang meldet sich die Andersbestimmung des Grundverhältnisses zwischen Dasein und Sein als der ursprünglicheren Bestimmung des Wesens der Transzendenz und der ontologischen Differenz.[21] Zugleich wird aber die *Geworfenheit* aus dem jeweiligen geschichtlich erscheinenden Wesen des Seyns her begriffen, so daß der *geworfene* Bezug zum Seyn durch die das Grundgefüge des geschichtlichen Daseins ausmachende Sprache ursprünglicher (phänomengerechter) als durch das fundamental-ontologisch bestimmte Seinsverständnis von *Sein und Zeit* erfahren wird. Heideggers „neues“ philosophisches Verhältnis zur Sprache in der ereignisgeschichtlichen Blickbahn ist keine Neubestimmung des Wesens der Sprache, sondern dessen *Über-setzung* in einen philosophischen Grund-riß, worin das Wesen der „Transzendenz“ als die Kehre im Ereignis und das Wesen der Geworfenheit als der geschichtlich sich wandelnde Zuspruch des Seyns erfahren werden. Die seinsgeschichtliche Wesensbestimmung der Sprache ist lediglich die Erfüllung des Versprechens des §34 von *Sein und Zeit* und folglich am besten als das Ans-Licht-bringen ihres immer schon in ihr liegenden Wesenscharakters begriffen. Diese These wird sich auch später durch die Erörterung des Sprachbegriffs der *Beiträge zur Philosophie* bewahrheiten.

Sprache, insofern sie das Wesen des Menschen ausmacht, hat nach Heidegger nicht die Seinsweise eines „inneren Monologs“, d.h. eines bloß daseinsimmanenten, „vor sich hin“ redenden Wesensgeschehens, sondern hat *Gesprächscharakter*. Für die dichterische Bewäh rung dieser These weist Heidegger auf ein nachgelassenes Bruchstück hin, worin Hölderlins dichtende Erfahrung dieses Gesprächscharakters dichterisch aufbewahrt wird:

> Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt,
> Seit ein Gespräch wir sind
> Und hören können voneinander.[22]

Das „Gespräch“ ist im weitesten Sinne das Geschehen der Sprache, und dieses „Anfang und Grund der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschen. [Seit] solches Gespräch geschieht, *ist* überhaupt erst Zeit und Geschichte.“[23] Diese Stelle erinnert stark an die fundamentalontologisch gedachte Verbindung zwischen dem Wesen der Sprache und der Zeitigung der Zeitlichkeit,[24] ein weiteres Indiz dafür, daß Heidegger bei seiner Auseinandersetzung mit Hölderlin auf seine Sprachbestimmung in *Sein und Zeit* zurückgreift, und nicht lediglich einen „neuen“ Sprachbegriff entwickelt.

Die Auseinandersetzung mit Hölderlin ist zugleich die Auseinandersetzung mit dem Sprachansatz in der transzendental-horizontalen Blickbahn. An dieser Stelle zeigt sich aber das eigens Neue der sich in Anlehnung an Hölderlins dichterische Erfahrung vollzieh enden Wesensbestimmung der Sprache gerade im Gesprächshaften der eigentlichen Sprache als Sprachge-

---

[21] Vgl. *Beiträge zur Philosophie*. §110 „Die ἰδέα, der Platonismus und der Idealismus“. Punkt 20. S. 216–18; §119 „Der Sprung in der Vorbereitung durch das Fragen der Grundfrage“.

[22] „Versöhnender der du nimmergeglaubt“. Dritte Fassung. *Gedichte nach 1800*. S. 137. Zeilen 49–51.

[23] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 69–70.

[24] Vgl. §9, „Rede und deren Zeitlichkeit“. S. 32 ff.

schehen des zeitlich-geschichtlich sich lichtenden Daseins. Das Sein des zeitlich-geschichtlich gelichteten Daseins geschieht als Sprache, und das heißt als Gespräch. Dieses Gespräch ist kein faktischer, zwischen mitseienden Gesprächspartnern als sprachliche Verlautbarung geschehender „Dialog", sondern das ursprüngliche „Sprechen" zwischen dem verstehenden Dasein und dem in der jeweiligen geschichtlichen Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns sichmeldenden Göttlichen: „Unser Seyn geschieht als Gespräch, im Geschehen dessen, daß die Götter uns ansprechen, uns unter ihren Anspruch stellen, *uns zur Sprache bringen*, ob und wie wir sind, wie wir antworten, ihnen unser Seyn zu-sagen oder versagen."[25] Dieses ursprüngliche Gespräch als das „Zwischen" des sichzeigenden Göttlichen und des Daseins ist der Wesensort dessen, was in *Sein und Zeit* als das Geschehen der *Eigentlichkeit* verstanden wurde. An diesem Wesensort entfaltet sich der Wesensraum für die Entscheidung über die Entschlossenheit als die Bereitschaft zur Eigentlichkeit oder aber über die Unentschlossenheit als das Sichverweigern dem eigensten Sein; das Sichentscheiden für die erstere Seinsmöglichkeit geschieht aber als antwortendes Hören auf die Stimme des Gewissens. Auch in der fundamental-ontologischen Blickbahn hat das Geschehen der Sprache Gesprächscharakter, und zwar in genau demselben Rahmen der Entscheidung darüber, „ob und wie wir sind".

Wenn Heidegger bei seiner hermeneutisch-phänomenologischen Auslegung von Hölderlins dichterischem Werk vom „Gespräch" zwischen dem geschichtlich sich in der und durch die Wahrheit des Seyns sichzeigenden Göttlichen und dem geschichtlich von der Wahrheit des Seyns gelichteten Dasein spricht, dann darf dies ebensowenig als faktisch seiendes Sprechen zwischen faktisch seienden Gesprächspartnern verstanden werden wie das Gewissen als eine in das Dasein hereinragende fremde Macht (Gott).[26] Vielmehr erschließt Heideggers Analyse den phänomenalen Wesensgrund, *warum* überhaupt die Stimme des Gewissens als die „Stimme Gottes" innerhalb einer gewissen Auslegungsrichtung erfahren werden kann. Dieser Wesensgrund aber ist das sich im Dasein als „Gespräch" vollziehende Wesensgeschehen der Sprache; Thema dieses Gesprächs ist der Aufruf des Daseins zum eigensten Seinkönnen.

Bei aller Verwandtschaft zwischen der „früheren" und der „späteren" Sprachauffassung darf aber nicht übersehen werden, daß sich ein wesentlicher Unterschied zeigt, nämlich in der Weise, wie der Rufer des Anrufs zum eigentlichen Selbstsein aufgefaßt wird. Entsprechend der Bestimmung des Seinsverständnisses in *Sein und Zeit* als eines daseinsimmanenten Wesensgeschehens wird auch die Stimme des Gewissens daseinsimmanent gedeutet. Das Gewissen ist das Sichanrufen des Daseins durch sich selbst, und zwar zum eigensten Selbstsein als der Übernahme der Geworfenheit, anders gewendet: Das Gewissen ist der Ruf der Sorge. Dem anfangenden „seynsimmanenten" Ansatz der Spätphilosophie Heideggers entsprechend wird der Anrufer durch den Durchgang durch Hölderlins Spracherfahrung hier als die „Götter", an anderen Stellen aber als die „Himmlischen", die „Göttlichen" oder das Göttliche schlechthin bezeichnet.[27] Die terminologische Wendung scheint darauf hinzudeuten, daß das Seyn in der ereignisgeschichtlichen Blickbahn die ontologische Herkunft der als Zuspruch erfahrenen Geworfenheit ist, und folglich selbst über den Eröffnungsraum für die faktischen Seinsmöglichkeiten des Daseins verfügt, während die Geworfenheit in der Fundamentalontologie ein Existenzial des Daseins ist und bei allem Nichtentscheidenkönnen des Daseins über ob und wie des Geworfenwerdens dennoch in intimster und innigster Weise zu dessen eigener Seinsverfassung gehört.

---

[25] *Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein"*. S. 70.

[26] Vgl. *Sein und Zeit* §57. S. 366.

[27] Die Vielfalt der Termini soll die noch waltende Unentschiedenheit über die neu aufkommende Gestalt des Göttlichen ausdrücken.

Die Verwandtschaft zwischen dem Ruf des Gewissens und dem Gesprächscharakter der durch die Auseinandersetzung mit Hölderlin bestimmten Sprache zeigt sich auch noch deutlich darin, daß diesem Gespräch auch der ontologische Charakter des *Schweigens* zukommt: „Wir sind ein Gespräch aber auch, sofern die Götter uns nicht ansprechen, ihre Winke ausbleiben, sei es, daß sie uns verlassen und uns selbst überlassen, sei es, daß sie uns schonen.“[28] Das Wesen dieses Gesprächs geschieht als ein „Hörenkönnen voneinander“.[29] Das Hörenkönnen trägt mit sich die Möglichkeiten des Überhörens, des Sichverhörens und des Nichthörens:

> dieses ist das notwendig zum Wesen des Gesprächs gehörige Unwesen. [...] Wir müssen die ganze Gefährlichkeit der Sprache ausschöpfen, um zu erfahren, was das Sprachgeschehnis, das Gespräch, ist, *als welches wir sind*.[30]

Das Sagen des Gesprächs und das Hörenkönnen melden sich in Hölderlins Gedicht als gleichursprüngliche Phänomene. Nicht geschieht erst das Gespräch und wiederum danach das Hören, sondern die existenziale Ermöglichung des Gesprächs ist zugleich die existenziale Ermöglichung des Hörenkönnens.[31] Es gehört wesenhaft zum Wesen des Menschen als Dasein das „Hörenkönnen“ von den Göttern im „Gespräch“ mit ihnen, d.h. es gehört wesensursprünglich ein Sichzeigen des Göttlichen zur jeweiligen geschichtlichen Wesungsweise der Wahrheit des Seyns. Das Sicheinlassen auf dieses Gespräch erfährt das Dasein als ein Zur-Sprache-gebracht-Werden. In dieser Erfahrung eröffnet sich die Möglichkeit sowohl des Sichzeigens als auch des Sichverstellens der Götter. Diese nehmen das Dasein so ins Gespräch auf, daß das Dasein ihnen sein Seyn, und damit sich sein eigenstes Seinkönnen, zu-sagt oder ver-sagt.

In diesem Gespräch mit den Göttern ist das Dasein zugleich in das sich eröffnende Seiende ausgesetzt. Dieses Gespräch ist die existenzial-ontologische Ermöglichung dafür, daß dem Dasein Seiendes überhaupt begegnen und es angehen kann, ob als Anstoß, ob als Hindernis oder Förderung, als Zuhandenes oder Vorhandenes, oder in welcher Seinsweise auch immer. Die vorgängige Eröffnung von Seiendem in seinem Sein durch das Gespräch mit den Göttern ermöglicht es, „daß einer von dem anderen etwas, d.h. über Seiendes hören kann [...]. Das Hörenkönnen schafft nicht erst die Beziehung des einen zum anderen, die Gemeinschaft, sondern setzt sie voraus.“[32] Die ursprünglichen Bezüge vom einzelnen Menschen zu den mitdaseienden Anderen entstehen nicht „durch das Aufnehmen gegenseitiger Beziehung—so entsteht nur Gesellschaft“,[33] sondern sind im Gesprächsgeschehen der ursprünglichen Sprache miterschlossen. Dieses geschieht als die Erfahrung der wesenhaften Endlichkeit des Daseins in der Gestalt des *Seins zum Tode*:

> Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muß, der jeden Einzelnen aufs äußerste auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Bereitschaft zu seinem Opfer schafft allererst zuvor den Raum

---

[28] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 70. Vgl. „Brod und Wein. An Heinze“. *Gedichte nach 1800*. S. 93. Strophe 7. Zeilen 111–13: „Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten, / Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns. / Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefäß sie zu fassen, / Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.“

[29] Vgl. „Brod und Wein. An Heinze“. *Gedichte nach 1800*. S. 92–93. Strophe 5. Zeilen 73–74; 89–90: „Unempfunden kommen sie erst, es streben entgegen / Ihnen die Kinder, zu hell kommet, zu blendend das Glük, / [...] / Tragen muß er, zuvor; nun aber nennt er sein Liebstes, / Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn.“

[30] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 71.

[31] Vgl. *Sein und Zeit* §34. S. 217: „Das Hören ist für das Reden konstitutiv. [...] Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen.“

[32] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 72.

[33] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 72.

> der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt. [Diese entspringt aus der Angst] als die nur einer höchsten Selbständigkeit und Bereitschaft geschenkte metaphysische Nähe zum Unbedingten.[34]

Die Kameradschaft als die echte Gemeinschaft der Menschen miteinander ist erst dann möglich, wenn jeder zuvor in das sich eröffnende Seiende ausgesetzt ist:

> Das geschieht aber durch die Sprache [. . .] als die ursprüngliche Stiftung des Seins. Erst wenn wir von der zuvor erfahrenen Wesensmacht der Dinge her auf uns zurückkommen, kommen wir zueinander und *sind* mit- und füreinander [. . .].[35]

Das Gespräch ist das Grundgeschehnis der Ausgesetztheit in das Seiende, welche Ausgesetztheit das Dasein selbst in seiner Endlichkeit erschließt und so den ursprünglichen Wesensraum für Gemeinschaft und Mitdasein eröffnet.

Eine zusammenfassende Darstellung des Standortes der Vorlesung hinsichtlich der Sprache ergibt also folgendes:

1. Sprache eröffnet den Bereich des Seins bzw. des Nichtseins, und ist deshalb „der Güter Gefährlichstes“;
2. In der Sprache geschieht die Ausgesetztheit in das Seiende und es eignet der Sprache folglich die Möglichkeit, dieses wesenhaft zu eröffnen oder aber zu verschließen;
3. Durch die Sprache sind die wesentlichen Bezüge des zugehörigen Mitdaseins als die Eröffnung des Wesensraums für eigentliches Zusammensein in der Anerkennung der eigenen Endlichkeit gestiftet;
4. Als solches, das Wesen des Menschen ausmachendes, Sprechen hat die Sprache Gesprächscharakter, d.h. sie eröffnet bzw. verschließt die wesentlichen Bezüge des Daseins zum in und durch der Wahrheit des Seyns sichzeigenden Göttlichen.[36]

Während in *Sein und Zeit* das Verstehen immer noch einen „Vorrang“ vor Sprache hinsichtlich des Bezugs zum Sein zu haben scheint—Heidegger nennt den Bezug zu Sein ja Seins*verständnis*—, so tritt in *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* Sprache immer mehr in den „Vordergrund“, d.h. das, was in der transzendental-horizontalen Blickbahn als das Seinsverständnis angesetzt wurde, der Bezug zum Sein durch den transzendierenden Verständnisvollzug, wird hier zureichender als *Sprachbezug* bestimmt. Indem das Sprachgeschehnis auch die Rolle des Sichaussetzens in das Seiende im Ganzen „übernimmt“, zeigt sich auch die fundamental-ontologisch verstandene Transzendenz als innersprachliches Wesensgeschehen.

Auch der Gesprächscharakter der Sprache im Hörenkönnen auf die Götter und im gegenseitigen eigentlichen Sichverständigen des eigentlichen Mitseins zeigt eine Verwandtschaft mit dem in *Sein und Zeit* als die Ermöglichung des eigentlichen Sichselbstseinkönnens und des eigentlichen Mitseins gedachten *Hören auf den Gewissensruf*. Schließlich ist Sprache als Gespräch „das Grundgeschehnis des geschichtlichen Daseins“;[37] als dieses Grundgeschehnis

---

[34] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 73. Diese zwecks der Vorlesung thesenartig gefaßten Behauptungen basieren freilich auf die detaillierteren Ausführungen von *Sein und Zeit*. Vgl. z.B. §51 „Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins“. S. 337: „Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod*. Sie gilt aber im Grunde nicht nur dem ‚Sterbenden‘, sondern ebenso sehr den ‚Tröstenden‘. Und selbst im Falle des Ablebens noch soll die Öffentlichkeit durch das Ereignis nicht in ihrer besorgten Sorglosigkeit gestört und beunruhigt werden. Sieht man doch im Sterben der Anderen nicht selten eine gesellschaftliche Unannehmlichkeit, wenn gar nicht Taktlosigkeit, davor die Öffentlichkeit bewahrt werden soll.“

[35] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 73.

[36] Vgl. Heideggers eigene Zusammenfassung in *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 74–75.

[37] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 76.

artikuliert Sprache gerade diejenige existenziale Struktur des Daseins, die das „Gebundensein“ an die die Seinsmöglichkeiten des Seinkönnens des Daseins beschränkende Gewesenheit erschließt, nämlich die *Geworfenheit* in das Seiende im Ganzen. Die Sprachbestimmung von *Sein und Zeit* wird hier lediglich aufgenommen und zur Geltung gebracht; nicht wird aber eine vermeintlich „neue“ Sprachbestimmung in das beginnende seinsgeschichtliche Denken eingeführt.

Erst mit der Neubestimmung der Transzendenz und der Geworfenheit im ereignisgeschichtlichen Denken rückt Sprache in den Begriffsraum, worin ihr grundsätzlich schon in *Sein und Zeit* gedachtes Wesen sich eigens begrifflich entfalten kann. Erst das seinsgesch ichtliche Denken bietet den angemessenen begrifflichen „Rahmen“ oder „Horizont“ für das angemesssene Verständnis des Wesens der Sprache, die von vornherein von Heidegger als die alle anderen Existenzialien im Dasein durchgreifende und durchmachtende redende Artikulation bestimmt wird.

C. Das Sagen als Erschweigen

Während der Zeit vom SS 1935 bis zum SS 1937 beschäftigt sich Heidegger in seinen Vorlesungen fast ausschließlich mit der Wieder-holung der Metaphysik als der philosophischen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie in der geschichtlich bedingten Gestalt der Metaphysik. Neben der *Einführung in die Metaphysik* gehören die Vorlesungen *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*,[38] *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*[39] und *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*[40] in diese Zeit. Diese „philosophiehistorischen“ Vorlesungen sind der Anfang eines langen Gedankenwegs, dessen Aufgabe darin besteht, den „Verlauf“ der Seynsgeschichte phänomenologisch-hermeneutisch im Umriß darzustellen. Aber erst in der Vorlesung *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (WS 1937/38)[41] zeigt sich ein Gedankengang, dessen Quelle unmittelbar auf die Besinnung auf das ereignishafte Wesen des Seyns in den *Beiträgen zur Philosophie* zurückzuführen ist, die Darstellung nämlich der geschichtlichen Entfaltung der Seinsvergessenheit. Auf die Wichtigkeit der unmittelbar davor gehaltenen Vorlesung, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen* für die seinsgeschichtliche Wesensbestimmung der Sprache weist Heidegger selbst in den *Beiträgen zur Philosophie* hin. In einer Fußnote zur Überschrift des §37 „Das Seyn und seine Erschweigung (die Sigetik)“ schreibt Heidegger: „vgl. Vorlesung Sommersemester 1937 ‚Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken [...]‘, Schluß und alles über Sprache.“[42] Die Sigetik ist ein eigenes Thema der *Beiträge zur Philosophie* und wird deshalb von ihm erst später in ihrem eigentlichen begrifflichen Umfang erörtert werden können, hier gilt es jetzt nur, die vorangegangenen Sprachbestimmungen als Vorbereitung auf die thematische Erörterung der Wesensbestimmung der Sprache in den *Beiträgen* darzustellen.

In *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* spricht Heidegger mehrfach von Nietzsches „Schweigen über das Wesentlichste“ seiner Gedanken sowie seiner „Verschleierung“ und „Verschweigung“ des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen

---

[38] Gesamtausgabe Bd. 41. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1984.

[39] Gesamtausgabe Bd. 42. Hrsg. Ingrid Schüßler. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.

[40] Gesamtausgabe Bd. 43. Hrsg. Bernd Heimbüchel. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985.

[41] Gesamtausgabe Bd. 45. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. 2. Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.

[42] *Beiträge zur Philosophie*. S. 78.

als des „Zurückgehaltenen“.[43] Was Nietzsche mit dem „Wenigen und Verhüllenden“, was er über die ewige Wiederkehr mitteilte, erzielen wollte, sei ein „Wandel der Grundstimmung“ anzubahnen, „aus der heraus seine Lehre erst faßbar und wirksam werden kann.“[44] Ferner kann die Mitteilung dieses Gedankens der ewigen Wiederkunft des Gleichen

> doch nicht völlig verschwiegen werden [. . .]. [Wo] von ihr unmittelbar gesprochen wird, geschieht auch dies noch dichterisch, in Gleichnissen, die den Sinn und die Wahrheit im Bilde, d.i. im Sinnlichen, und somit als Sinnbild darstellen.[45]

Die verschwiegene Mitteilung des Verborgenen nennt Heidegger in diesem Zusammenhang ein „Rätsel“. „Das Erraten dieses Rätsels muß sich hinauswagen ins Offene des Verborgenen überhaupt [. . .], in die Unverborgenheit (ἀλήθεια) dieses Verborgensten, in die Wahrheit.“[46] Wegen des ihnen eigentümlichen Bezugs zur Sprache als Worin des Geschehens von Unverborgenheit und Verborgenheit zeigen sich Dichten und Denken in einer wesentlichen Verwandtschaft miteinander:

> Alles philosophische Denken [. . .] ist in sich ‚dichterisch‘ und trotzdem nicht und niemals Dichtkunst. Umgekehrt kann ein Dichtwerk [. . .] im höchsten Grade denkerisch sein und ist trotzdem niemals Philosophie.[47]

Was hiermit gesichtet wird, ist der Wesenscharakter sowohl von Dichtung als auch von Philosophie als ausgezeichneten Weisen des Sagens, d.h. λόγοι der ἀλήθεια, das Sagen des Un-verborgenen. Sowohl im Denken als auch im Dichten wird Seyn gestiftet, d.h. das Seiende findet Eingang in Welt durch die entwerfende Freigabe des Seienden im Ganzen auf den (transzendental-horizontal gesprochen) jeweiligen geschichtlichen Horizont (als Sinngefüge) der jeweiligen geschichtlichen Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns. Der „Sinn“ dieser „Wahrheit“ geschieht dichterisch im Bild als „Sinn-bild“, im dichterischen Bild nämlich, welches „Sinn“ vermittelst des „Sinnlichen“ als der jeweiligen geschichtlichen Weise des Eingangs von Seiendem in Welt walten läßt. Die Tätigkeit der echten Philosophie besteht ebensowohl wie diejenige der echten Dichtung darin, den Bezug des Seienden zu Seyn in der Weise des entwerfenden Waltenlassens von Welt zu stiften—denn echte Sprache, ob philosophische oder dichterische, ist ja das „ursprüngl iche Aufklingen der Wahrheit von Welt“[48]—sie ist aber hier zunächst implizit von Heidegger nur negativ im Sinne eines nicht bildlichen, nicht sinnlichen Waltenlassen charakterisiert.

Die Aufgabe des Denkens ist es, „nach dem Seienden im Ganzen als solchem, nach der Welt als solcher“ zu fragen. Indem das Denken Welt in die Frage stellt und sie auf ihren Sinn befragt, d.h. danach fragt, woraufhin sie verstanden wird, denkt es „über die Welt hinaus und so zugleich auf sie zurück [d.h.] auf jenes, *worum herum* eine Welt zur Welt wird.“[49] Das Worumherum ist die jeweilige geschichtliche Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns, welche die jeweilige geschichtliche Welt als Welt walten läßt. Die Wahrheit des Seyns fordert aber einen besonders vorsichtigen Sprachumgang mit ihr, damit ihre Wesung durch die Sprache zum Vor-schein gebracht, und nicht vielmehr verstellt wird:

---

[43] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 12–14.
[44] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 16–17.
[45] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 36–37.
[46] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 39.
[47] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 77.
[48] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 110. Vgl. aber §14 B „ Stille und Seyn“. S. 72 f.
[49] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 232.

> Und gerade dort, wo dieses Worumherum nicht ständig und laut genannt, sondern im innersten Fragen verschwiegen wird, ist es am tiefsten und reinsten gedacht. Denn das Verschwiegene ist das eigentlich Bewahrte und als das Bewahrteste das Nächste und Wirklichste.[50]

Das Verschwiegene ist das eigentlich Bewahrte, weil es der Grund des der Offenheit Preisgegebenen ist. Das Offenbarte verfällt den Grundstrukturen der seienden Sprache und ihrer Zweideutigkeit. So wird es einfach weitergesagt, ohne daß im Hören des Gesagten sich der Hörer in einen eigentlichen Seinsbezug zum Besprochenen und Benannten versetzen müßte. Auf diese Weise verfällt alles echte Sagen dem Wirbel des uneigentlichen Geredes, worin das bloße Weitersagen die herrschende öffentliche Auslegung mit Hinsicht auf das zu besorgende Seiende prägt.

Unberührt von diesem notwendigen, unausweichbaren Wesensgeschehen bleibt allein das, was gerade *nicht* offenbar wird, das „Wesen“ des Gesagten, das, was sogar dem zum flachsten Gerede gewordenen Sagen solange innewohnt, als der Bezug zum Grund des Gesagten als dem eigentlich Benannten nicht völlig verlöscht. Das eigentlich Benannte „geht“ nicht selbst in die Sprache „ein“, sondern die Sprache stiftet einen Bezug zu ihm; der Hörer muß aber selbst im eigenen, eigentlichen Hören diesen Bezug „nachvollziehen“ und den eigenen Seinsbezug zum Geredeten stiften. Deshalb bleibt gerade das Wesentliche in der Sprache *ungesagt*. Echtes Denken ist sich dieses Wesenszugs der Sprache „bewußt“ und richtet sein Sagen so ein, daß das Ungesagte, als das im (zum Gerede werdenkönnenden) Sagen Aufbewahrte, möglichst vor der Gefahr der Preisgabe in das Gerede geschützt wird:

> Das höchste denkerische Sagen besteht darin, im Sagen das eigentlich zu Sagende nicht einfach zu ver--schweigen, sondern es so zu sagen, daß es im Nichtsagen gerade genannt wird. Das Sagen als *Erschweigen*. Dieses Sagen entspricht auch dem tiefsten Wesen der Sprache, die ihren Ursprung im Schweigen hat. Als Er--schweigender rückt der Denker in seiner Art und seiner Weise in den Rang des Dichters und bleibt doch ewig von ihm geschieden—wie der Dichter vom Denker.[51]

Die Wesensnähe von Dichten und Denken besteht in ihrer gemeinsamen Nähe zum Wesen und zum Ursprung der Sprache. Der Ursprung der Sprache ist deswegen das Schweigen, weil das eigens Genannte nicht selbst Sprache wird. Sprache ist ein Nennen derart, daß das eigentlich Genannte nicht selbst in der Spracherscheinung erscheint, sondern sich in ihr *meldet*.[52] Das Sichmeldende als das im Sagen der Sprache eigens Genannte wird in der seienden Sprache zugleich aufbewahrt und preisgegeben. Weil diesem doppelten, aber dennoch in seiner Verdoppelung zusammengehörigen Wesen die Möglichkeit eignet, das Zusagende sowohl zu enthüllen als auch zu verhüllen, ist die Sprache „der Güter Gefährlichstes“.

---

[50] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 232–33.

[51] *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*. S. 233.

[52] Vgl. *Sein und Zeit* §7 A. „Der Begriff des Phänomens“. S. 39: „Erscheinung als Erscheinung ‚von etwas‘ besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*.“ S. 40: „[. . .] so ist doch Erscheinen nur möglich *auf dem Grunde* eines *Sichzeigens* von etwas. Aber dieses das Erscheinen mit ermöglichende Sichzeigen ist nicht das Erscheinen selbst. Erscheinen ist das Sich-*melden* durch etwas, was sich zeigt.“ Heidegger verweist fernerhin auf S. 41 auf eine weitere Abwandlungsmöglichkeit des Erscheinens: „Das hervorgebrachte Meldende zeigt sich zwar selbst, so zwar, daß es, als Ausstrahlung dessen, was es meldet, dieses gerade ständig an ihm selbst verhüllt . Aber dieses verhüllende Nichtzeigen ist wiederum nicht Schein.“ Gemeint ist freilich „Erscheinung“ im Kant’schen Sinne, aber die Seinsweise der Sprache kann auch als „Erscheinen“ in diesem Sinne aufgefaßt werden, *wenn* bedacht wird, daß das Verhältnis der Sprache zum eigens Gesagten *nicht* dasselbe wie das Verhältnis Erscheinung—Ding an sich ist; die spezifisch Kant’sche Deutung des Erscheinens ist *eine* spezifische philosophische Anwendung des Begriffs von Erscheinen *überhaupt*.

Echtes Sagen spricht daher so, *daß der Verhüllungscharakter des Wesens der Sprache nicht übersehen werden kann*, und das Gesagte *so* zum denkend-verstehenden Nachvollziehen des Seinsbezugs zum eigens Genannten *zwingt*. Dieses Innewerden des Wesens der Sprache und die Berücksichtigung des Grundzugs ihres Sagecharakters im denkerischen Sagen ist das Sichzeigenlassen des wesenhaft Sichverbergenden in dem Sprachvollzug, oder das Sagen als das *Er-schweigen*. Erschweigendes Sagen „verhüllt" das Zusagende so in der Sprache, daß der Wesenszug des Preisgebens des eigens Genannten an das Gerede möglichst selbst zum Vorschein kommt und *deshalb im Geschehen des Preisgebens selbst auf das eigens Genannte verweist*. Nicht aber darf „Erschweigen" mit bloßem Nichtsagen als Stummsein verwechselt werden. Erschweigen ist vielmehr diejenige Redeweise, wodurch ein Sagen, das sich über die eigene Verdeckungstendenz „im Klaren" ist, so das eigens Genannte nennt, *daß die Verdeckungstendenz selbst sich zeigt und zum hörend-denkenden Nachvollziehen einlädt*.

Diese Verdeckungstendenz ist aber keine zufällige „Eigenschaft" der Sprache, nichts, was wesentlich beseitigt werden könnte, sondern die eigentliche Sagekraft der Sprache beruht vielmehr gerade darin, daß ihr diese Verdeckungstendenz eignet. Dadurch, daß das eigens Genannte nicht gesagt wird und vor dem Gesagten *zurücktritt*, wird es zwar der Möglichkeit des Geredes als des verfallenden, uneigentlichen Sprechens preisgegeben, aber gerade dadurch wird es auch vor dem völligen Auslöschen aufbewahrt. Im Aufbewahren des eigens Genannten wird der Seinsbezug zu ihm selbst im verfallenden Sagen für den hörend-verstehenden Nachvollzug als die Möglichkeit der denkenden Zurückholung des Genannten aus der Vergessenheit *geborgen*. Dies alles wird aber von Heidegger im Leitspruch zusammengefaßt: Das Wesen der Sprache ist das *Schweigen*.

§14 *Die Sprache der Seinsgeschichte*

Heideggers philosophischer Weg von 1927 bis 1937 befaßt sich weitgehend mit dem Versuch, durch die Wiederholung der Metaphysik—die Aneignung des bis dahin verborgenen geschichtlichen Wesens des Seyns—einen neuen, fundamentaleren Boden für die Ausarbeitung der Seinsfrage zu gewinnen. Erst aus diesem Boden erwächst die Erfahrung des seinsgeschichtlich verstandenen Wesens der Sprache. Der Übergang von *Sein und Zeit* zu den *Beiträgen zur Philosophie* (die sogenannte „Kehre") geschieht nicht primär durch das Bemühen, das Wesen der Sprache neu zu fassen, sondern wird von der Notwendigkeit ausgelöst, die radikale Scheidung des Seins vom Seienden in der transzendental-horizontal gefaßten ontologischen Differenz ursprünglicher zu fassen.[1] Wenn eine Andersbestimmung des Wesens der Sprache auch als Konsequenz des Übergangs in das ereignisgeschichtliche Denken erfolgt, ist sie eine Folge der Notwendigkeit, den Begriff der Sprache im Lichte der hermeneutisch-phänomenologischen Einsicht in die geschichtlich sich lichtende Wesung der Wahrheit des Seyns neu zu bestimmen.

Ein zusammenfassender Rückblick auf Heideggers „Sprachweg" von *Sein und Zeit* bis zu den *Beiträgen zur Philosophie* zeigt, daß die begrifflichen Änderungen tatsächlich verhältnismäßig gering sind. Erst in *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* wird der eigens seinsgeschichtliche Begriff der Sigetik im Rahmen einer Diskussion von Nietzsches philosophischer Zurückhaltung hinsichtlich seiner eigensten und eigentlichen Gedanken aufgegriffen. Das sigetische Wesen der Sprache findet freilich auch in *Sein und Zeit* ein gewisses Echo; besonders die Bestimmung des Gewissensrufs als schweigend sowie des Geredes als Zerstörung des echten Seinsbezugs zum Besprochenen erinnern stark an die Sigetik. Die Bestimmung der Sprache als wesenhaft sigetisch ist aber im Grunde als eine

[1] Vgl. *Beiträge zur Philosophie*. §132 „Seyn und Seiendes". S. 250–51.

neue seinsgeschichtliche Einsicht zu betrachten, und wird folglich weiter unten im Zusammenhang mit der allgemeinen Wesensbestimmung der Sprache in den *Beiträgen zur Philosophie* mit der angemessenen Ausführlichkeit behandelt. Im Grunde hat Sprache in der Übergangszeit genau dieselbe Wesensbestimmung wie die in *Sein und Zeit* „immanente", nämlich Sprache begriffen als der eröffnend-verschließende Wesensraum für das Waltenlassen von Welt und für die Lichtung des Seins, dessen „Stätte" für das eigene Sichzeigen das Dasein ist.

Die unmittelbar vorliegende Aufgabe ist demnach die konkrete Herausarbeitung der Andersbestimmung des Wesens der Sprache in den *Beiträgen zur Philosophie* selbst als Voraussetzung einer Bestimmung des Verhältnisses von der ereignisgeschichtlich gedachten Sprache zur fundamental-ontologisch gedachten Rede. Vermittelst dieses Verhältnisses kann dann das spezifisch Seinsgeschichtliche der Andersbestimmung der Sprache im Lichte der Einsicht in das geschichtliche Sichlichten der Wahrheit des Seyns erfaßt werden zwecks der endgültigen Auseinandersetzung mit dem Sprachweg, den Heidegger in der seinsgeschichtlichen Blickbahn einschlägt.

A. Das Sagen der Philosophie

Ausgangspunkt der *Beiträge zur Philosophie* ist die Erfahrung der geschichtlich im Seienden im Ganzen sich verbreitenden Seinsvergessenheit. Die *Beiträge* verstehen sich als ein Versuch, das Wesen des Seyns als Ereignis zu sagen, und das heißt, daß weder „über" noch „vom" Seyn als einem Gegenüberstehenden „berichtet" werden soll, sondern: „Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort ‚des' Seyns."[2] Die Setzung des Artikels in Anführungszeichen weist bei Heidegger immer darauf hin, daß der Genitiv zugleich als genitivus subiectivus und als genitivus obiectivus verstanden werden soll, d.h. das Wort „des" Seyns ist zugleich das Wort, das das Seyn nennt, und das Wort, das dem Seyn selbst als sein Eigenstes zugehört, das Wort nämlich, welches das Seyn nicht nur nennt, sondern auch hinsichtlich seines Wesens *angemessen* nennt, und als solches *vom Seyn selbst* ab-stammt.

Die angemessene Nennung des Zunennenden geschieht in der seinsgeschichtlichen Blickbahn nämlich so, daß das Nennen—etwa im Gegenzug zum Nennen der Metaphysik als dem *vor-stellenden* Denken—als *vom Zunennenden her geschehend* erfahren wird. Wenn das Nennen in dieser Weise gelingt, dann „ist das Sagen nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenden, sondern ist dieses selbst als die Wesung des Seyns."[3] Das spezifische Zunennende in der seinsgeschichtlichen Blickbahn bezeichnet Heidegger auf folgende Weise:

> Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äußerste Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort.[4]

Das Nennen des Zunennenden als des Wesens des Seyns vollzieht sich durch die Zwiesprache zwischen dem ersten Anfang (der Metaphysik) und dem anderen Anfang (des beginnenden seinsgeschichtlichen Denkens). Dieses erfordert das denkerische Opfer, die Entschlossenheit zur „Hingabe" an das Wesen des Seyns: „[Das Seyn] braucht die Untergehenden und hat, wo ein Seiendes erscheint, diese schon *er-eignet*, sich zugewiesen. Das ist die Wesung des Seyns selbst, wir nennen sie das *Ereignis*."[5] Das Sagen des Seyns, insofern es sich als Sagen des Unter-Gangs vollzieht, fordert das Aufgeben der Wesensbestimmung des Menschen als

---

[2] *Beiträge zur Philosophie*. „Der öffentliche Titel: Beiträge zur Philosophie und die wesentliche Überschrift: Vom Ereignis." S. 3.

[3] *Beiträge zur Philosophie* §1 „Die ‚Beiträge' fragen in einer Bahn . . .". S. 4.

[4] *Beiträge zur Philosophie* §1. S. 5–6.

[5] *Beiträge zur Philosophie* §2 „Das Sagen vom Ereignis als die erste Antwort auf die Seinsfrage." S. 7. Die Rede

„animal rationale“ und die (von dem Standpunkt des animal rationale, des *rechnenden, berechnenden* Tiers als solche zu nennende) Ver-rückung in das Da-sein. Nur auf diese Weise rückt das Seiende in seine Beständigkeit, in einen wesentlichen geschichtlichen Bezug zur Wahrheit des Seyns, welcher Bezug das Seiende allererst als das Seiende, das es ist, erscheinen läßt.

Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist „*der* Sprung in das Seyn, den der Mensch als der Sucher des Seyns vollzieht, sofern er ein *denkerisch* Schaffender ist. Sucher des Seyns ist im eigensten Übermaß sucherischer Kraft der Dichter, der das Seyn ‚stiftet‘.“[6] Die Ausarbeitung der Seinsfrage ist die spezifische Gestalt des spezifisch denkerischen Einsprungs in das Ereignis, die eigens denkerische Weise, wie die Wahrheit des Seyns erfahren wird. Sie unterscheidet sich dadurch von der dichterischen Erfahrung des Seyns, daß diese „im eigensten Übermaß sucherischer Kraft“ das Seyn „stiftet“. Durch die Beantwortung der Seinsfrage bestimmt sich der Sinn von Seyn, d.h. „die Offenheit für das Sichverbergen“, nämlich die Wahrheit des Seyns. Dagegen vermag die dichterische Erfahrungsgestalt die „Stiftung“ des Seyns selbst. Aufgabe des Denkens ist die Vorbereitung des „Zeit-Raums der letzten Entscheidung“ darüber, ob die Wahrheit des Seyns in der Verborgenheit bleibe und dem Menschen seine Geschichte versage oder ob sie sich „durch die Gründung des Wesens der Wahrheit als Da-sein“ wese.[7]

Im gegenwärtigen Zeitalter, welches durch die geschichtliche Erfahrung der Wahrheit des Seyns als *Seinsverlassenheit* bestimmt ist, ist die Entscheidungsweise der Seinsfrage dadurch geprägt, daß dem Denken die Aufgabe vorgegeben ist, Hölderlins „Bahn und Werk in der Richtung auf die Wahrheit des Seyns“ der Verschüttung zu entreißen.[8] Das denkerische Sagen von der Wahrheit des Seyns ist „das Zwischen für die Wesung des Seyns und die Seiendheit des Seienden. Dieses Zwischen gründet die Seiendheit des Seienden in das Seyn.“[9] Das wahre Sagen der Philosophie ist daher radikal anders als das „Beweisen“ von „Lehrsätzen“; dieses ist ein „äußerliches“ Vorgehen, worin der Mensch nicht notwendig einbezogen wird, so daß er aller „Beweiskraft“ zum Trotz im Wesen unverändert bleibt, jenes aber fordert „eine Verwandlung des verstehenden Menschen“, d.h. „der Bezug zum Seyn und zuvor immer zur Wahrheit des Seyns wandelt sich in der Weise der Verrückung in das Da-sein selbst.“[10]

Die Wesensbestimmung der Aufgabe der Philosophie weist zugleich auf ihre eigene Grenze hin: „Philosophie ist die Gründung der Wahrheit unter gleichzeitiger Entbehrung des Wahren.“[11] Erläutert wird dieser Satz durch den folgenden: „Die Philosophie *eröffnet* die Erfahrung,

---

vom „Untergang“ und von „Untergehenden“ an dieser Stelle ist eine terminologische Übernahme von Nietzsches eigenem Gebrauch von „Untergang“ im doppelten Sinne von 1. unten in die (philosophische) Tiefe gehen und 2. Zerstörung als Sichopfern der denkerischen Aufgabe; vgl. *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. „Zarathustra’s Vorrede“. Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. VI_1. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1968. S. 5–22. Vgl. auch *Beiträge zur Philosophie* §250 „Die Zukünftigen“. S. 397: „Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter fällt. Dieser Untergang ist erstester Anfang. Das Un-wesen des Untergangs aber geht seinen eigenen und anderen Weg und ist Versacken, Nichtmehrkönnen, Aufhören hinter dem Anschein des Riesenhaften und Massenhaften und des Vorrangs der Einrichtung vor dem, was sie erfüllen soll.“

[6] *Beiträge zur Philosophie* §4 „Vom Ereignis“. S. 11.

[7] *Beiträge zur Philosophie* §5 „Für die Wenigen—Für die Seltenen“. S. 13.

[8] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 12.

[9] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 13.

[10] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 14.

[11] *Beiträge zur Philosophie* §14 „Philosophie und Weltanschauung“. S. 36.

aber deshalb vermag sie gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen."[12] Philosophie bereitet das Dasein als die Lichtungsstätte für die Wahrheit des Seyns vor, dafür muß sie aber auf das Sagen der Wahrheit selbst verzichten. Das unmittelbare Sagen der Wahrheit des Seyns bleibt dem Dichter vorbehalten: „Leichter als andere verhüllt der Dichter die Wahrheit in das Bild und schenkt sie so dem Blick zur Bewahrung."[13] Das *Bild* oder Aussehen (εἶδος) ist das Worin des Bergens der dichterisch erfahrenen Wahrheit des Seyns; das Bild „verhüllt" die Wahrheit insofern als echtes dichterisches Sagen—wie das Sagen der Philosophie—wesenhaft erschweigend ist.[14] Das dichterische Sagen der Wahrheit des Seyns er-schweigt diese in das erscheinende Bild, es fügt das Sichzeigende in das Gefüge der Wahrheit des Seyns ein. In der fundamentalontologischen Terminologie von *Sein und Zeit* hieße das: Das dichterische Sagen erschließt Welt als die Gesamtheit der zu entdeckenden Bedeutsamkeitsbezüge des zu besorgenden Seienden zum jeweiligen Worumwillen des Daseins als ihrem spezifischen Verständnishorizont.

Die Bergungsgestalt des Denkens ist dagegen eine wesentlich andere; sie erscheint als der denkerische *Begriff*. Der denkerische Begriff hat im Gegensatz zum dichterischen Bild keine erblickenlassende, sehenlassende Funktion hinsichtlich des Seienden, denn der Denker birgt im Begriff die Wahrheit des Seyns „in die schwere Langsamkeit des Ganges seiner fragenden Schritte und ihrer gebundenen Folge".[15] Das Gefüge eines denkerisch gefügten Begriffsganzen ist selbst das eigene Worin des eigens denkerischen Sagens des Seyns. In der Sprache der Metaphysik könnte man annähernd sagen: In der „Gestaltung" des „Systems" birgt die Philosophie die jeweilige vom Denker erfahrene geschichtliche Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns.[16] Dies steht im Gegensatz zum verhältnismäßig „einfacheren" dichterischen Sagen der Wahrheit des Seyns: „Zeichen und Bilder dürfen [dem Dichter] das Innerste sein, und die übersehbare Gestalt des ‚Gedichtes' vermag je sein Wesentliches in sich hineinzustellen."[17]

Denken als Fügen des Begriffsgefüges für das Sagen der Wahrheit des Seyns heißt: „Das Seyn aus dem erschweigenden Sagen des begreifenden Wortes in das Seiende ragen lassen."[18] Als „Zwischen" für die Wesung des Seyns und die Seiendheit des Seienden läßt sie jene in diese „ragen", d.h. sie fügt in der Fügung des Grundgefüges (in der denkerisch-begrifflichen Vorbereitung der Lichtungsstätte des Ereignisses im Dasein) das Seiende im Ganzen in die jeweilige geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns. Die Fügung des Grundgefüges geschieht im Gegensatz zum dichterischen Bild im denkerischen Begriff. Der denkerische Begriff ist „auf den mitgehenden Zusammengriff der Kehre im Ereignis" bezogen[19] und als solcher *Inbegriff*; d.h. „das aus der *In*ständigkeit kommende und die Innigkeit der Kehre in die lichtende Verbergung hebende Wissen."[20] Der denkerische Begriff ist das durch das Grundgefüge der Lichtungsstätte für die Wesung der Wahrheit des Seyns vermittelte „Wissen" um die Art und Weise, wie das Dasein *in* der geschichtlichen Lichtung der geschichtlich jeweils anders we-

---

[12] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 37.

[13] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 19.

[14] Vgl. §13 C „ Das Sagen als Erschweigen." S. 59.

[15] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 19.

[16] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §93 „Die großen Philosophien". S. 187: „[Die großen Philosophien] sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. Aber sie gewähren dem Land sein höchstes und weisen in sein Urgestein. Sie stehen als Richtpunkt und bilden je den Blickkreis; sie ertragen Sicht und Verhüllung." Durch morphologische Ähnlichkeit dient die Rede vom „Ge*birge*" der philosophischen Systeme zur Bezeichnung des philosophisch Ge*borgenen* als Sammelbegriff.

[17] *Beiträge zur Philosophie* §23 „Das anfängliche Denken. Warum das Denken aus dem Anfang?". S. 60.

[18] *Beiträge zur Philosophie* §23. S. 58.

[19] *Beiträge zur Philosophie* §27 „Das anfängliche Denken (Begriff)". S. 64.

[20] *Beiträge zur Philosophie* §27. S. 65.

senden Wahrheit des Seyns zu „stehen“ hat, d.h. wie er auf den geschichtlichen An-spruch des Seyns zu antworten hat (der geworfene Entwurf als Wurf des werfenden Seyns selbst „auf“ den Entwerfenden „zu“ begriffen). „Inständigkeit“ ist der seinsgeschichtliche Terminus für das, was in der transzendental-horizontalen Blickbahn als „Eigentlichkeit“ gesichtet wird. Philosophie bereitet die „Eigentlichkeit“ des Daseins vor als das Wissen darum, daß die Seinsfrage „ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzige*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*.“[21] Das denkerische Sagen der Philosophie ist der Aufruf zum Sichselbstseinkönnen als Einrückung in denjenigen Wesensbereich, worin eine „eigentliche“ Erfahrung des Seyns—und das heißt für einzelnes Dasein immer das eigene Sein—allererst ermöglicht wird:

> Sofern aber Da-*sein* erst sich gründet als Zugehörigkeit zum Zuruf in der Kehre des Ereignisses, liegt das Innigste des *In*begriffs im Begreifen der Kehre selbst, in jenem Wissen, das, die Not der Seinsverlassenheit ausstehend, innesteht in der Bereitschaft zum Zuruf; in jenem Wissen, das spricht, indem es zuvor aus der ausstehenden Inständigkeit im Da-sein schweigt.[22]

Das denkerische Sagen der Wahrheit des Seyns unterscheidet sich dadurch vom dichterischen, das jenes die Einrückung des Menschen in das Da-sein als die Lichtungsstätte des Ereignisses vorbereitet, während dieses den Wesensraum für das Sichzeigen des Seienden als in seiner Seiendheit zum Seyn zugehörig eröffnet. Als solches vermag das *dichterische* Sagen unmittelbar Geschichte zu gründen, d.h. das Dasein in einen geschichtlichen Bezug zu Welt einrücken zu lassen; dies vermag das *denkerische* Sagen aber nicht. Das denkerische Sagen vollzieht sich durch den Inbegriff als Begreifen und Ergreifen der Kehre im Ereignis (das Seinlassen des Da-*seins*); das dichterische Sagen birgt die Wahrheit des Seyns im dichterischen Bild als das Worin des geschichtlich bedingten Erscheinenlassens des zu besorgenden Seienden (das Seinlassen des Seienden).

Diese unterschiedlichen Wesensbestimmungen des Dichtens und des Denkens gipfeln in der im §32 der *Beiträge zur Philosophie* aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit einer *Verbindung* von beiden Weisen zu sagen:

> Wer *Beides* vermöchte: den fernsten Blick in das verborgenste Wesen des Seyns und das nächste Glücken der aufscheinenden Gestalt des bergenden Seienden.
>
> Wie schaffen wir, vorausspringend in die Wesung des Seyns, diesem den Andrang seines Seienden, damit die Wahrheit des Seyns seine geschichtliche Dauerkraft als Anstoß bewahre?
>
> Dem Denken bleibt nur das einfachste Sagen des schlichtesten Bildes in reinster Verschweigung. Der künftige erste Denker muß dieses vermögen.[23]

Um ihre höchste Potenzierung zu erreichen, muß sich die Philosophie auch das Sagen der Dichtung zu eigen machen. Als das eigentliche Sagen im anderen Anfang, d.h. als das Sagen, welches der spezifisch geschichtlichen Wesungsweise der Wahrheit des Seyns im anderen Anfang am eigentlichsten *ent-spricht*, ist das „einfachste Sagen des schlichtesten Bildes in reinster Verschweigung“ die Weise, wie die Philosophie ihren eigenen geschichtlichen „Auftrag“ erfüllt. Die Erfüllung der eigensten, höchsten Möglichkeiten des spezifisch denkerischen Sagens heißt die Überwindung der Grenze, die dem denkerischen Sagen durch die Bestimmung der Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns in der Geschichte des ersten Anfangs aufgesetzt wurde. Diese Grenze besteht darin, daß das Denken zwar den Zeit-Raum für die Lichtung des Ereignisses vorbereiten kann, dagegen aber nicht unmittelbar „Geschichte zu gründen“ vermag, d.h. das

---

[21] *Beiträge zur Philosophie* §4. S. 10.

[22] *Beiträge zur Philosophie* §27. S. 64.

[23] *Beiträge zur Philosophie* §32 „*Das Ereignis*. Ein entscheidender Durchblick *nach* der Vollziehung von Anklang und Zuspiel“. S. 72.

Seiende in seiner geschichtlich bedingten Seiendheit nicht unmittelbar innerhalb von Welt aufleuchten lassen kann. Dieses vermochte das Denken bis zum Aufdämmern des zweiten Anfangs nur durch ihren „Einfluß“ auf das Dichten, also mittelbar. Die dem zweiten Anfang eigene Gestalt des Denkens wird dieses mittelbaren Wegs nicht bedürfen, sondern wird selbst die Weise der Bergung der Wahrheit des Seyns im Seienden[24] (fundamental-ontologisch gewendet: die Weise des Welteingangs des Seienden) im Lichte der von ihm erfahrenen Zugehörigkeit des Daseins zum Seyn entwerfen können. Auf diese Weise wird die neu aufkommende Gestalt des Denkens im anderen Anfang zur *Bergung der Wahrheit des Seyns in und als Da-sein*.

B. Stille und Seyn

Das wesentliche Denken des anderen Anfangs verlangt, „daß seine Gedanken und Sätze jedesmal neu wie Erz aus der Grundstimmung herausgeschlagen werden. Bleibt die Grundstimmung aus, dann ist alles ein erzwungenes Geklapper von Begriffen und Worthülsen.“[25] Das Denken wird nicht dadurch „objektiv“, daß es jede Spur von „Emotionalität“ im Sinne des echten Gestimmtseins zu verdrängen versucht—denn die von dieser Denkensart angestrebte „besonnene Trockenheit“ ist ja selbst eine Weise des Gestimmtseins, ob als solche anerkannt oder nicht—, sondern dadurch, daß es versteht, richtig mit der Stimmung „umzugehen“, d.h. die ursprüngliche Erschließungsweise der Gestimmtheit als eine Weise, wie ein Bezug zwischen Dasein und Seyn gestiftet wird, absichtlich einspielt: „die Stimmung *stimmt* das Da-sein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff.“[26]

Im Gegensatz zur Grundstimmung des ersten Anfangs als dem *Erstaunen* (θαυμάζειν[27]) kann die Grundstimmung des anderen Anfangs als das *Erschrecken* begriffen werden,[28] das Zurückfahren des Menschen davor, „daß das Seiende *ist* und daß [das Seyn und alles ‚Seiende‘] sich ihm entzogen hat.“[29] Das Sagen der Philosophie ist immer ein gestimmtes, welches die Erschließungsmöglichkeiten des Gestimmtseins nicht nur anerkennt, sondern auch absichtlich verfolgt. Ohne den Grundbezug zur Grundstimmung, aus der heraus dem Sagen erst sein zu Sagendes sich eröffnet, bleibt das Gesagte ein Gefüge von „Worthülsen“, d.h. von Wörtern, deren Seinsbezug zum Zubenennenden von vornherein gescheitert ist.

Der spezifische „Stil“ des anders anfänglichen Denkens wird von Heidegger durch die Grundstimmung der *Verhaltenheit* charakterisiert. Verhaltenheit beschreibt Heidegger als „die Vor-stimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung“,[30] d.h. das Sicheinlassenwollen auf die Erfahrung der Seinsverlassenheit als die geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns im ersten Anfang. Weil das denkerische Sagen im anderen Anfang die Bergung

---

[24] Zur Erläuterung der Bergung als Geschehen im Dasein vgl. *Beiträge zur Philosophie* §10 „Vom Ereignis“. S. 30 (Absatzumbrüche gestrichen): „Das *Da*-sein geschieht in den Weisen der Bergung der Wahrheit aus der Verbürgung des gelichtet-verborgenen Ereignisses. Die Bergung der Wahrheit läßt das Wahre als das Seiende ins Offene und Verstellte kommen. Das Seiende steht erst so im Seyn.“

[25] *Beiträge zur Philosophie* §6 „Die Grundstimmung.“ S. 21.

[26] *Beiträge zur Philosophie* §6. S. 21.

[27] Vgl. Platon, *Theätet* 155d, *Kratylos* 398d; Aristoteles, *Metaphysik* I,2,982b11 & 983a12. —Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §17 „Die Notwendigkeit der Philosophie.“ S. 46: „Die Grundstimmung des ersten Anfangs ist das *Er-staunen*, daß Seiendes ist, daß der Mensch selbst seiend, seiend ist in dem, was *er* nicht ist. / Die Grundstimmung des anderen Anfangs ist das *Er-schrecken*. Das Erschrecken in der Seinsverlassenheit [...] und die in solchem Erschrecken als einem schaffenden gründende *Verhaltenheit*.“

[28] Freilich ist „Erschrecken“ nur ein einzelner Name für eine sehr komplexe, noch nicht voll erfahrene Grundstimmung, der Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* viele Namen verliehen hat, u.a. „Verhaltenheit“, „Scheu“ und „Ahnung“. Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 14.

[29] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 15. Vgl. auch §17.

[30] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 15.

der Wesung der anders anfänglichen Wahrheit des Seyns in und als Da-sein zu vollziehen hat, so muß dieses denkerische Sagen aus der Grundstimmung der Verhaltenheit heraus gestimmt sein:

> Verhaltenheit stimmt den jeweiligen gründenden Augenblick einer Bergung der Wahrheit im künftigen Dasein des Menschen. Diese im Da-sein gegründete Geschichte ist die verborgene Geschichte der großen Stille.[31]

Die eigentliche Geschichte ist die Geschichte des Seyns, d.h. die Geschichte der Bergung der Wahrheit des Seyns in und als Dasein. Diese Geschichte nennt Heidegger, insofern sie sprachlich gedacht wird, die „verborgene Geschichte der großen Stille". In der Stille und als sie wird das Seiende von der „Herrschaft des letzten Gottes" eröffnet und gestaltet;[32] das Geschehenlassen der Stille ist die Gründung der Geschichte in und als Dasein.[33] Soll diese Gründung wirklich geschehen und die eigentliche Geschichte im Dasein gegründet werden, dann

> muß erst die große Stille über die Welt für die Erde kommen. [Diese Stille] entspringt nur dem Schweigen. Und dieses Erschweigen entwächst nur der Verhaltenheit. Sie durchstimmt als Grundstimmung die Innigkeit des Streites zwischen Welt und Erde und damit die Bestreitung des Anfalls der Ereignung.
>
> Das Da-sein als Bestreitung dieses Streites hat sein Wesen in der Bergung der Wahrheit des Seyns, d.h. des letzten Gottes in das *Seiende* [...].[34]

Der Stil der Verhaltenheit bestimmt das denkerische Dasein im anderen Anfang. Heidegger verwendet „Stil" als eine terminologische Bezeichnung für die „Selbst-gewißheit des Daseins", d.h. „das Vollzugsgesetz der Wahrheit im Sinne der Bergung in das Seiende".[35] Der seinsgeschichtlich verstandene „Stil" ist das jeweilige, geschichtlich bestimmte *Wie* der Bergung der Wahrheit des Seyns durch das Dasein. Der Stil oder das Wie des Bergens in und als Dasein im anderen Anfang ist die Verhaltenheit. Diese ist das Sicheinlassenwollen auf die Erfahrung der Wahrheit des Seyns: „Die Verhaltenheit des Da-*seins* begründet erst die Sorge als die das Da ausstehende Inständigkeit."[36] Verhaltenheit nennt Heidegger auch „den Ursprung der Stille" und „das Gesetz der Sammlung in der Stille".[37] Verhaltenheit ist insofern der Ursprung der Stille, als das Dasein durch die Gestimmtheit in der Weise der Verhaltenheit auf die Erfahrung der Stille „vorbereitet" wird, d.h. der Stille erst in der Weise des Gestimmtseins auf die Verhaltenheit nähergebracht werden kann. Als solches Näherbringen ist die Verhaltenheit das „Gesetz" der Sammlung in der Stille. „Gesetz" bedeutet hier den seinsgeschichtlich gedachten Stil des Daseins, das jeweilige, durch die Geworfenheit in die Seinsgeschichte bedingte

---

[31] *Beiträge zur Philosophie* §13 „Die Verhaltenheit". S. 34.

[32] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 34.

[33] Zu diesem Thema vgl. Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit--Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie"*. Wilhelm Fink Verlag: München, 1998. §25 c) „Die Stille des Anfangs und die Bergung ins Wort". S. 190–91: „Der im und als Da des Da-seins erschlossene Wesensraum für den möglichen Vorbeigang des Gottes ist, so sahen wir ausführlich, die ent-schlossene äußerste Weite des ursprünglich übernommenen augenblicklichen Sein-zum-Tode. [...] *Die Erbreitung der ursprünglichen Stille geschieht in der erinnernden Verschweigung des Geheimnisses*. Die Verschweigung ist kein bloßes Verstummen vor einem prinzipiell Unsagbaren, sondern die wesentliche Weise, wie das Dasein die Stille der äußersten Weite in die Innigkeit des Entwurfes versammelt."

[34] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 34–35. Der letzte Satz ist nicht so gemeint, als ob der letzte Gott mit dem Seyn *identisch* wäre, sondern: „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, *im* Ereignis und *als* Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott." *Beiträge zur Philosophie* §7 „Vom Ereignis". S. 24.

[35] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §31 „Der Stil des anfänglichen Denkens". S. 69.

[36] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 35.

[37] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 35.

Wie der „Bergung der Wahrheit und ihre Ausfaltung in das Besorgen und den Umgang“.[38] Die „Sammlung“ in die Stille verweist auf die griechische Erfahrung des λέγειν, dessen ursprüngliche etymologische Bedeutung „sammeln“ heißt.[39] Der an dieser Stelle von Heidegger gesichtete Zusammenhang ist die Zugehörigkeit der Sprache zum Wesensgeflecht von Stil, Bergung und Wahrheit. Verhaltenheit ist das „Gesetz der Sammlung“, das Wie des redenden Ver-sammelns des Da-seins in der Stille.

In der Stille entscheidet sich „Ankunft und Flucht des letzten Gottes“.[40] In der Grundstimmung der Verhaltenheit „stimmt sich das Da-*sein* auf die *Stille* des Vorbeiganges des letzten Gottes“.[41] Die eigentliche Geschichte als die Geschichte des jeweiligen, geschichtlich geprägten Wie des Verhaltens zu Welt und Seiendem, d.h. als der Stil des Daseins, ist die „verborgene Geschichte der großen Stille“. Sprache verhält sich zur Stille wie „die einfache Nähe des Wesens“ zur „hellen Ferne des Seienden“.[42] In der redenden Sammlung ver-sammelt sich das Dasein in die Erfahrung der Wahrheit des Seyns; in der Stille „gestaltet“ sich diese Erfahrung zu einem Stil des Daseins „aus“. Diese „Ausgestaltung“ der Wahrheit des Seyns zum Stil des Daseins erfordert, daß die „große Stille über die Welt für die Erde“ komme, und das heißt:

> Diese Stille entspringt nur dem Schweigen. Und dieses Erschweigen entwächst nur der Verhaltenheit. Sie durchstimmt als Grundstimmung die Innigkeit des Streites zwischen Welt und Erde und damit die Bestreitung des Anfalls der Ereignung.[43]

„Welt“ wird hier als Gegenbegriff zu „Erde“ verstanden; dieser Wortgebrauch lehnt sich folglich an die Terminologie des Vortrags *Der Ursprung des Kunstwerkes* an. „Welt“ wird dort als „die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes“ verstanden.[44] Dagegen versteht Heidegger „Erde“ als „das zu nichts gedrängte Hervorkommen des ständig Sichverschließenden und dergestalt Bergenden“.[45] Zwischen Welt und Erde waltet ein eigentümliches ontologisches Wesensgeschehen, welches Heidegger als den *Streit zwischen Welt und Erde* bezeichnet:

> Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt. [...] Die Welt trachtet in ihrem Aufruhen auf der Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlossenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.[46]

Welt ist die Gesamtheit der sich im jeweiligen seinsgeschichtlichen Stil des Daseins meldenden Möglichkeiten des Verhaltens zu Welt und zu Seiendem. Dieses eröffnende Wesensgeschehen wurzelt in einem zweiten Wesensgeschehen genannt „Erde“, welches qua Wesensgeschehen nicht den Charakter eines einfachen sich-*nicht*-Zeigens haben kann, sondern sich gerade *als positives* Sichnichtzeigendes, als *Widerstand* (Streit) für das Sichöffnende zeigt:

> [Welt ist] die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen, in die sich alles Entscheiden fügt.

---

[38] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 35.

[39] Vgl. *Einführung in die Metaphysik*. S. 132: „Λέγω, λέγειν, lateinisch legere, ist dasselbe Wort wie unser ‚lesen‘: Ähren lesen, Holz lesen, die Weinlese, die Auslese [...]. Dies besagt: das eine zum anderen legen, in eines zusammenbringen, kurz: sammeln; dabei wird zugleich das eine gegen das andere abgehoben.“

[40] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 20.

[41] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 17.

[42] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 36.

[43] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 34.

[44] „Der Ursprung des Kunstwerkes“. S. 35.

[45] „Der Ursprung des Kunstwerkes“. S. 35.

[46] „Der Ursprung des Kunstwerkes“. S. 35.

> Jede Entscheidung aber gründet sich auf ein Nichtbewältigtes, Verborgenes, Beirrendes, sonst wäre sie nie Entscheidung.[47]

Der Streit von Welt und Erde gründet in der Wahrheit des Seyns als dem „Urstreit von Lichtung und Verbergung". Dieser Urstreit geschieht als die Bergung der Wahrheit des Seyns im Seienden, z.B. im Werksein des Kunstwerkes. Das Werk ist die Bestreitung des Streites von Welt und Erde, wodurch „die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, die Wahrheit, erstritten wird".[48]

Die Bergung der Wahrheit des Seyns im Seienden unterscheidet sich dadurch von der Bergung der Wahrheit in und als Dasein, daß jene Bergung die Wahrheit als die Bestreitung des Streites im innerweltlich besorgten Seienden birgt, diese birgt aber die Wahrheit in und als Dasein selbst, d.h. als die Ver-rückung des Menschen aus dem Wesen des berechnenden Tieres in das Da-sein. Jene Bergung ist die Aufgabe der Dichtung, diese diejenige des Denkens. Wenn letztere im anders anfänglichen Sinne der Gründung der Geschichte als des ereignisgeschichtlichen Stils des Daseins geschehen soll, dann muß erst „die große Stille über die Welt für die Erde kommen". Diese Stille ist die Bereitschaft der sichöffnenden Erde, sich auf das positive Phänomen des Sichverschließenden einzulassen, und erst so in der Bestreitung des Streites eigentlich sich selbst, d.h. Sicheröffnendes, zu werden. In dieser bestreitenden Eröffnung von Welt bereiten sich die wesentlichen Wirkungsmöglichkeiten des seinsgeschichtlichen Denkens vor.

„Stille" fungiert in der terminologischen Sprache des seinsgeschichtlichen Denkens als Verbalsubstantiv von zwei verschiendenen Infinitiven: „schweigen" (im ereignisgeschichtlichen Sinne) und „stillen", d.h. das „gebären" von und „Sorge tragen" um Welt und Ding.[49] „Stille" nennt gerade das Phänomen des lichtenden Sichverbergens des Seyns, des Sichzeigens im Sichentziehen. Das Wort „Stille" nennt jenen Wesensbereich „der Winkung und des Entzugs [...], worin sich erst Ankunft und Flucht des letzten Gottes entscheiden."[50] Die Stille ist der Wesensraum für die Entscheidung über den jeweiligen seinsgeschichtlichen Stil des Daseins: „Die Entscheidung fällt im Stillen, nicht als Beschluß, sondern als Entschlossenheit, die schon die *Wahrheit* gründet und d.h. das Seiende umschafft und so schaffende Entscheidung ist bezw. Betäubung."[51] Die Entscheidung entscheidet über „Zugehörigkeit zum Seyn oder Verlassenheit im Unseienden",[52] d.h. über die Bereitschaft zur Inständigkeit in der Kehre im Ereignis oder das Sichverschließen des Daseins dieser Dimension seiner Eigentlichkeit als der Zugehörigkeit zur geschichtlichen Wesungsweise der Wahrheit des Seyns. Letzteres, das Sichentziehen des Daseins der Entscheidung, oder die Entscheidung zugunsten der Uneigentlichkeit als der „Un--Inständigkeit", d.h. der *Nicht*-wesung der Inständigkeit, nennt Heidegger im obigen Zitat die „Betäubung". Dieser Terminus erinnert an das fundamental-ontologisch gedachte „Gerede"[53] und wird von Heidegger als Gegensatz zur Stille verwendet. Die Stille ist der Wesensort für die

---

[47] „Der Ursprung des Kunstwerkes". S. 42.

[48] „Der Ursprung des Kunstwerkes". S. 42.

[49] Ausdrücklich wird „Stille" in diesem Sinne eigentlich erst später verwendet, es dürfte aber wohl stimmen, daß Heidegger schon in den *Beiträgen zur Philosophie* an diese doppelte Bedeutung gedacht hat. Vgl. „Die Sprache". In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 26: „Der Unter-Schied stillt zwiefach. Er stillt, indem er die Dinge in der Gunst von Welt beruhen läßt. Er stillt, indem er die Welt im Ding sich begnügen läßt. In dem zwiefachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille."

[50] *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 20.

[51] *Beiträge zur Philosophie* §46 „Die Entscheidung. (Vorbegriff)". S. 101.

[52] *Beiträge zur Philosophie* §46. S. 100.

[53] Vgl. *Sein und Zeit* §35. S. 223–24: „Die Mitteilung [im Gerede] ‚teilt' nicht den primären Seinsbezug zum

Entscheidung über das durch die jeweilige geschichtliche Weise der Zugehörigkeit zum Seyn geprägte Wie des Aufgehenlassens des Seienden innerhalb von Welt und sie ist folglich auch das Worin der Neuentscheidung über die Wesung der Wahrheit, d.h. „ob sie als die Lichtung für das Sichverbergen gegründet werden kann."[54]

Um den ereignisgeschichtlichen Begriff der Stille endgültig mit der erwünschten Klarheit darstellen zu können, muß auf die früheren Schriften Heideggers, und zwar bis zu *Sein und Zeit*, zurückgegriffen werden—ein weiteres Indiz dafür, daß alle Rede von einer „Heidegger'schen Kehre" im Sinne einer *Abkehr* von dem, was in der transzendental-horizontalen Blickbahn gedacht wurde, im Grunde widersinnig ist.

Die obige zusammenfassende Erörterung des Begriffs der Stille sollte die Wesensverflechtung von Stille mit der Sprache, dem letzten Gott und mit der Inständigkeit des Daseins umrißhaft darstellen. Damit der Begriff „Stille" aber adäquat bestimmt werden kann, bedarf es der Klärung dieser drei Wesensbezüge.

α) *Stille und Ereignis*

„Das Da-sein aber ist ereignet im Seyn als die Gründung der Wächterschaft dieser Stille [des Vorbeigangs des letzten Gottes]."[55] Die Ereignung des Daseins geschieht als die Einrückung in ein wachendes, hütendes Verhältnis zur Stille. Die Stille selbst aber ist ein Name für die Weise, wie das Dasein überhaupt erst in die Inständigkeit in der Kehre eintritt:

> Die Kehre west zwischen dem Zuruf (dem Zugehörigen) und der Zugehör (des Angerufenen). Kehre ist Wider-kehre. *Der Anruf* auf den Zu-sprung in die Ereignung ist die große Stille des verborgensten Sichkennens.
>
> Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen [. . .].[56]

Die Stille ist „der Anruf auf den Zu-sprung in die Ereignung". Als solcher ist sie ein Phänomen der Sprache, eine Weise des Rufens, und zwar des An-rufens. Der Anruf ruft zur Inständigkeit in der Kehre auf, d.h. zum Innestehen im Zwischen für die Zugehör (die hörende Zugehörigkeit) des Angerufenen und für den an das zugehörige Dasein ergehenden Zuruf. Dieses „stillende", die Inständigkeit als eigentliche und eigenste Be-stimmung des Daseins ermöglichende Phänomen ist in der fundamental-ontologischen Blickbahn als der *Ruf des Gewissens* bekannt.[57] Der schweigende Gewissensruf ruft zum eigensten Selbstsein auf als die Übernahme der eigenen, zugeworfenen Existenzmöglichkeiten im Vorlaufen zur äußersten Möglichkeit des Daseins als dem eigenen Ende, dem existenzial-ontologisch verstandenen Tod. Der „Inhalt" des Gewissensrufs ist deswegen „leer", weil es gerade gilt, die Herrschaft des „geredenden" (Rede im Modus des Geredes vollziehenden) Verfallenseins an Welt zu erschüttern. Die Stille als das Ausbleiben der redend-verlautbarenden Artikulation, als die Wesungsdimension für die Erfahrung des Sichlichtens des Seyns als Verweigerung und Verbergung, *damit das Seiende als Bergung dieses Sichlichtens* sei, ist *dasjenige* Phänomen, welches als Übernahme der Geworfenheit bzw. die Zugehör für den Zuruf die Entscheidung für die Eigentlichkeit bzw. die Bereitschaft zur Inständigkeit allererst in und als Dasein *ermöglicht*:

---

beredeten Seienden, sondern das Miteinandersein bewegt sich im Miteinanderreden und Besorgen des Geredeten. Ihm liegt daran, daß geredet wird."

[54] *Beiträge zur Philosophie* §123 „Das Seyn". S. 241.

[55] *Beiträge zur Philosophie* §254 „Die Verweigerung". S. 406.

[56] *Beiträge zur Philosophie* §255 „Die Kehre im Ereignis". S. 407–408.

[57] Vgl. §10 „Gewissen und Schweigen". S. 34 ff.

> Es verschlägt einem das Wort; dies nicht als gelegentliches Vorkommnis, [...] sondern ursprünglich. Das Wort kommt gar nicht zum Wort, ob es gerade durch das Verschlagen auf den ersten Sprung kommt. Das Verschlagende ist das Ereignis als Wink und Anfall des Seyns.[58]

Die Stille ist der Wesensort, woher das Dasein seine eigenste, äußerste Möglichkeit erhält und erfährt. Als solche ist sie die Ermöglichung der Zugehörigkeit zum Seyn überhaupt, der Wesensort, woher das Dasein seine eigene Wesensbestimmung erfährt als die Bestimmung zum *Wächter für die Stille*. Geschichtlich hütet der die jeweilige geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns erfahrende Mensch die alle Zugehörigkeit zum Seyn ermöglichende Wesensdimension und hält diese offen, damit dem jeweiligen geschichtlichen „Volk" als der Gesamtheit allen auf den Zuruf mithörenden Mitdaseins die Möglichkeit der Bereitschaft zur Inständigkeit offenstehe. Aus dieser Stille gestaltet sich der jeweilige geschichtliche Stil des in der Lichtung der Wahrheit des Seyns stehenden Daseins sowie der jeweilige geschichtliche *Bezug zum Göttlichen*.

β) *Stille und Göttliches*

Die Stille ist „die Stille des Vorbeiganges des letzten Gottes".[59] Stille ist der Wesensraum für das Sichzeigen des Göttlichen in und als die jeweilige geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns. In der transzendental-horizontalen Blickbahn ist das Gewissen als schweigendes auch gerade dasjenige Phänomen, welches als das existenzial-ontologische Fundament für die mögliche Auslegung der Stimme des Gewissens als eine in das Dasein hereinragende fremde Macht (Gott) fungiert.[60] Dieses existenzial-ontologische Fundament für die Erfahrung des wie auch immer verstandenen bzw. mißverstandenen Göttlichen wird ursprünglicher in der ereignisgeschichtlichen Blickbahn als die *Stille* gedacht.

Die Stille ist als die Bereitschaft zur Ereignung die Ermöglichung der Inständigkeit, wie in der Fundamentalontologie das Hören auf den Gewissensruf die existenzial-ontologische Ermöglichung der Eigentlichkeit als der Entschlossenheit des Daseins ist.[61] Die Stille als die Ermöglichung der Bereitschaft für die Ereignung „gibt" zugleich das Dasein für die Erfahrung der geschichtlich sich wandelnden Wesungsgestalt des Göttlichen „frei". Diese Erfahrung gehört wesenhaft zum jeweiligen geschichtlichen Stil des Daseins.

In der Stille geschieht das Wesungsgeschehen der Götter, und zwar weil ein echter, eigentlicher Bezug zum Göttlichen nur durch den in der Stille gestifteten Wesensbezug zum Seyn ermöglicht wird. Der Eintritt des Daseins in die Wesensdimension der Stille ermöglicht ihm den Eintritt in die geschichtliche Dimension seiner Existenz. Die eigentliche Geschichte ist nämlich immer die „Geschichte der großen Stille", und das heißt die Geschichte des Seyns, die Geschichte nämlich des geschichtlich sich wandelnden Bezugs von Dasein zu Seyn als der Kehre im Ereignis, und damit auch die Geschichte des geschichtlich sich wandelnden Bezugs des Daseins zum Göttlichen:

> Wenn uns eine Geschichte, d.h. ein Stil des Da-seins, noch geschenkt sein soll, dann *kann* dies nur die *verborgene Geschichte der großen Stille* sein, in der und als welche die Herrschaft des letzten Gottes das Seiende eröffnet und gestaltet. [...] Diese Stille entspringt nur dem Schweigen. [...] Das Da-sein als Bestreitung dieses Streites hat sein Wesen in der Bergung der Wahrheit des Seyns, d.h. des letzten Gottes in das *Seiende* [...].[62]

---

[58] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 36.

[59] Vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 17 u. 20; §13. S. 34; §254. S. 406; §256 „Der letzte Gott". S. 414.

[60] Vgl. *Sein und Zeit* §57. S. 366.

[61] Als solches haben beide auch wesenhaft *Sprachcharakter*.

[62] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 34–35.

Die Stille ist die Bereitschaft für die Ereignung durch das Seyn; deshalb kann Heidegger die Geschichte des Seyns (besser: des geschichtlich sich wandelnden Wesensbezugs zu ihm) auch die „Geschichte der Stille“ nennen. Weil der letzte Gott sich im und als Ereignis verbirgt,[63] konstituiert sich der jeweilige ereignisgeschichtliche Stil des Daseins zugleich durch 1. den jeweiligen Bezug zur geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seyns; 2. die Bergungsweise dieser in das Seiende; und 3. den Bezug zum sich in und als Ereignis verbergenden Göttlichen. Der daseinsmäßig begriffene, seinsgeschichtliche Stil des Daseins ist ein jene Strukturmannigfaltigkeit in sich zeigendes Phänomen, worin sich ein *wesenhafter Bezug zum geschichtlichen Erscheinen des Göttlichen* meldet. Das Stiften dieses Bezugs zu dem in der Geschichte der Stille erscheinenden Göttlichen geschieht in eins mit dem Stiften des Bezugs zur geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seyns als der Er-eignung (sich *zu-eigen*-Machen) des Daseins durch das Seyn.

Die Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Wahrheit des Seyns und Erscheinen des Göttlichen gehört in den Rahmen von Heideggers Auseinandersetzung mit Hölderlin. In der dichterischen Erfahrung der Wahrheit des Seyns vollzieht sich zugleich ein dichterisches Weiterleiten dieser in der dichterischen Form des „Weiterwinkens in das Volk“: „Dichtung ist: das Dasein des Volkes in den Bereich dieser [götterhaften] Winke stellen, d.h. ein Zeigen, ein Weisen, in welcher Weisung die Götter offenbar werden [...] in ihrem Winken.“[64] Dieses Weiterwinken kann nicht anders geschehen als das Mitstellen des zum Miterfahren bereitstehenden Mitdaseins (des „Volkes“) in die Wesensdimension der eigenen, eigentlichen Geschichte. Weil die Erfahrung des Sichzeigens des Göttlichen nur in und als Eintritt in die eigentliche Geschichte, d.h. in die Geschichte des Seyns oder die *Geschichte der großen Stille* geschehen kann, und diese wiederum nur durch die Bergung der Wahrheit des Seyns in und als der jeweilige geschichtliche *Stil* des Da-seins, so kann die sich dem Dasein jeweils in einer anderen geschichtlichen „Situation“ anders zuwendende Erscheinung des Göttlichen nicht anders geschehen als durch die Bereitschaft zur Erfahrung der Wesungsgestalt der geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seyns.[65] Weil aber diese sich hinwiederum auch nicht anders zeigen kann als *geborgene* Wahrheit, d.h. als in der Bergung in das sowohl daseins- als auch nichtdaseinsmäßige Seiende sich verbergende (entziehend sich lichtende), so zeigt sich diese Wesensverflechtung nirgendwo sonst als in dem ihr eigenen, ihr zugehörigen „Medium“, d.h. in der Ermöglichung der Stille als der Ermöglichung ihrer zur eigentlichen Geschichte, im *Schweigen* als dem Wesen der *Sprache*.

γ) *Stille und Sprache*

Die Stille ist die ursprünglicher gedachte Wesensdimension für die Ermöglichung des Daseins zum eigensten Selbstsein; als solche stellt sie die ursprünglicher gedachte, in die Seinsgeschichte übernommene Gestalt vom Ruf des Gewissens dar. Dieses ruft aber im Modus des Schweigens. Das fundamental-ontologisch gedachte Schweigen ist das Ausbleiben einer sonst vollzogenen redenden Artikulation der Bedeutsamkeitsbezüge von Welt, welches Ausbleiben in einer ausgezeichneten Weise erschließt, d.h. durch das Ausbleiben wird gerade das, was sonst stillschweigend „vor sich hin geht“, thematisch hervorgehoben. Im Falle des Gewissensrufs ist dies das ständige, stillschweigende Verfallen an Welt. Die Hervorhebung des

---

[63] *Beiträge zur Philosophie* §7. S. 24.

[64] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. S. 32.

[65] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 18: „Und fügend in die Fuge des Seyns stehen wir den *Göttern zur Verfügung*. [...] Jenes Wort meint: zur Verfügung für das Gebrauchtwerden in der Eröffnung [des Offenen der Götterung].“

Verfallens ermöglicht gerade das Übergehen seiner in der Entschlossenheit zum eigentlichen Entwurf. So ist das fundamental-ontologisch gedachte Wesen der Sprache das Schweigen in dem Sinne, daß die ursprünglichste, das Dasein zum eigensten Selbstsein aufrufende Wesungsweise der Rede gerade im schweigenden, somit die Welt als das, was sie als Woran des Verfallens in Wahrheit ist, erschließenden Ausbleiben der redenden Artikulation sich zeigt.

Durch die spätere Auseinandersetzung mit Nietzsche erfährt Heidegger den wesentlich ver--schweigenden Verhüllungscharakter der Sprache, die Tatsache nämlich, daß das in der Sprache eigens Benannte nicht selbst in der Sprache erscheint, sondern nur sich meldet.[66] Somit ergibt sich der Begriff des eigentlichen Sagens als gerade das Sagen dieses Verhüllungscharakters selbst, das Sagen, das zwingend zum eigentlichen Verstehen einlädt, indem so gesagt wird, daß der wesentliche Verhüllungscharakter der Sprache nicht übersehen werden kann. Dieses „Hüten" der verhüllenden Sprache ist das Sagen, das einerseits zum *eigentlichen* Verstehen zwingen will, andererseits aber das Benannte gerade in der Verhüllung *verwahren* will, damit das Wesentliche nicht durch Gerede und andere Verfallsformen der Sprache verloren gehe. Derartiges Sagen nennt Heidegger das *Er-schweigen*, das Erreichen des Gesagten durch das gehütete Verhältnis der Verhüllungs- zur Enthüllungstendenz der Sprache. Um aber als Sagendes in diesen „Streit" von Verhüllung und Enthüllung „einzutreten", muß sich das Dasein zuvor als wesenhaft bestimmt durch diese Verhüllungs–Enthüllungstendenz erfahren haben, d.h. die Sprache muß sich ihm zuvor als ursprüngliche Dimension seines Seins gezeigt haben. Dieses fordert die Selbst-Erfahrung des eigensten Selbstseins, die Erfahrung von sich als *wesentlich durch das Gesprächsgeschehen der Sprache konstituiert*.[67] Diese Erfahrung bekommt den Grund der Sprache zu Gesicht als den *Eintritt in die Stille*, als die Gründung einer Geschichte, d.h. eines *Stils* des Da-seins. Der Eintritt in das eigenste Selbstsein als die Ver--rückung in das Dasein enthüllt Sprache als die Wesensbestimmung des Daseins (ζῷον λόγον ἔχον). Nur indem das Dasein diese Erfahrung gemacht hat, ist ihm Sprache in ihrer vollen ontologischen Reichweite bekannt, nur so weiß es von der eigenen Wesensverflechtung mit dem Wesen der Sprache, oder vielmehr von der Wesensgleichheit; und nur so vermag das Dasein der Sprache zu „ent-sprechen", d.h. aus der wesentlichen Beschaffenheit der Sprache heraus, aus dem, wie sie in Wahrheit ist, zu sprechen. Erst in der vollen Kenntnis der Möglichkeiten der Sprache kann das Sagen des Daseins dieser gerecht werden, und in diesem spezifischen Sinne ist die Stille *der Wesensort für das eigentliche Geschehen der Sprache*:

> Die Kehre west zwischen dem Zuruf (dem Zugehörigen) und der Zugehör (des Angerufenen). [. . .] *Der Anruf* auf den Zu-sprung in die Ereignung ist die große Stille des verborgensten Sichkennens.
>
> Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen [. . .].[68]

Das Wesensgeflecht, welches oben in der Sprache teils der Fundamentalontologie, teils der nur erst aufkommenden Seinsgeschichte beschrieben wurde, wird an dieser Stelle von Heidegger in der voll ausgereiften Terminologie der *Beiträge zur Philosophie* dargestellt. Die Stille als das Sichkennen im eigensten Selbstsein bereitet den Zu-sprung als den Eintritt in die Kehre vor. Erst aus diesem heraus spricht das Dasein eigentlich; erst durch diese Erfahrung verstummt die sonst vollzogene, durch die *unzureichende* Erfahrung des Wesens der Sprache (die Über-setzung des ζῷον λόγον ἔχον als animal rationale) bestimmte Rede zugunsten eines Sagens, welches aus dem *Schweigen* gegenüber jener „rationalen", d.h. rechnenden und berechnenden, den eigenen

---

[66] Vgl. §13 C. „ Das Sagen als Erschweigen". S. 59 ff.

[67] Vgl. §13 B. S. 53 ff.

[68] *Beiträge zur Philosophie* §255. S. 407–8.

Wesensgrund übersehenden Sprache hervorgeht. Wo Sprache zu Gerede und „Geschwätz“ wird, da west echtes Sprechen als Schweigen, als das Ver-sagen der Ermöglichung von Gerede und Geschwätz. So bleibt echtes Sprechen gerade im Schweigen verwahrt.

Die echte daseinsmäßige Erfahrung von sich ist aber Erfahrung der Zugehörigkeit des Daseins zum Seyn. Da die*Beiträge zur Philosophie* einen Versuch darstellen, das Wesen des Seyns als Sichverbergen zu sagen,[69] besteht die echte Erfahrung des Seyns durch den Versuch, das Wesen des Seyns zu sagen, gerade in der „Verschlagung des Wortes“:

> Das Wort [für das Seyn] kommt gar nicht zum Wort, ob es gerade durch das Verschlagen auf den ersten Sprung kommt. Das Verschlagende ist das Ereignis als Wink und Anfall des Seyns.
>
> Die Verschlagung ist die anfängliche Bedingung für die sich entfaltende Möglichkeit einer ursprünglichen—dichtenden—Nennung des Seyns.[70]

Die Sprache nimmt ihren Ursprung von der Bereitschaft zur Inständigkeit in der Kehre im Ereignis. Diese verschlägt dem Dasein das nennende Wort für das Seyn. Die echte Erfahrung der Zugehörigkeit zum Seyn hat kein Wort, um das zu nennen, wozu die Zugehörig keit gehört. Innerhalb des Rahmens eines geschichtlichen Zuspruchs des Seyns als Sichverbergen erfährt das Dasein seine Zugehörigkeit zum Seyn auf eigentlichste Weise im Schweigen, nämlich im „angestrebten“, aber dennoch gescheiterten Nennungsversuch.[71] Gerade das „Scheitern“ des Nennungsversuchs aber nennt das Wesen des Seyns in der *gegenwärtigen* seinsgeschichtlichen Epoche ursprünglicher als eine jede sonstige Nennung. Das eigentlichste, dem Wesen des Seyns angemessenste Ent-sprechen dem Seyn ist das Schweigen, und zwar deshalb, weil das Seyn in seinem Wesen das Sichverbergen ist: „Dieses Sagen sammelt das Seyn auf einen ersten Anklang seines Wesens und erklingt doch nur selbst aus diesem Wesen.“[72] Dieses so verstandene Sagen als Sagen der Philosophie aus der Inständigkeit in der Kehre hat nicht mehr die „Logik“ zu seinem „Grundgerüst“, sondern die *Sigetik*.

C. Sigetik und sigetisches Sagen

Die seinsgeschichtliche Blickbahn hebt mit der Erfahrung der Seinsverlassenheit des Seienden durch das Seyn an. Die Seinsverlassenheit zeigt sich u.a. in der Sprache dadurch, daß „alle wesentlichen Titel durch die Vernutzung aller Grundworte und die Zerstörung des echten Bezugs zum Wort unmöglich geworden sind.“[73] Nicht nur aber ist der Bezug des Menschen zum Wort zerstört worden, sondern als seinsverlassene ist die Sprache selbst von ihrem echten Bezug zum Seyn abgeschnitten, und zwar so radikal, daß die heutige Sprache nicht im Bereich des Sagens des Seyns tauglich ist: „Mit der gewöhnlichen Sprache, die heute immer weitgreifender vernutzt und zerredet wird, läßt sich die Wahrheit des Seyns nicht sagen.“[74] Darüber hinaus ist „Sprache“ (gemeint ist das faktische Sprechen, Sprache als „Wortbestand“ eines „Volkes“) an sich unfähig, das Seyn unmittelbar zu sagen, denn sie ist doch „Sprache des Seienden“,

---

[69] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §131 „Das Übermaß im Wesen des Seyns (das Sichverbergen)“. S. 249: „Das Über-maß ist kein bloßes mengenhaftes Zuviel, sondern das Sichentziehen aller Schätzung und Ausmessung. Aber in diesem Sichentziehen (*Sichverbergen*) hat das Seyn seine nächste Nähe in der Lichtung des Da, indem es das Da-*sein* er-eignet.“

[70] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 36.

[71] Gegen das Schweigen als das innigste Wesen der Sprache faßt Heidegger die Unentschlossenheit zur Gründung der Wahrheit als *Betäubung* auf. Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §46 „Die Entscheidung (Vorbegriff)“. S. 101: „Die Entscheidung fällt im Stillen, nicht als Beschluß, sondern als Entschlossenheit, die schon die *Wahrheit* gründet und d.h. das Seiende umschafft und so schaffende Entscheidung ist bezw. Betäubung.“

[72] *Beiträge zur Philosophie* §1. S. 4.

[73] *Beiträge zur Philosophie*. S. 3.

[74] *Beiträge zur Philosophie* §36 „Das Erdenken des Seyns und die Sprache“. S. 78.

d.h. primär im Hinblick auf das zu besorgende Seiende ausgebildete Sprache. Der Wesenszug des auf-Seiendes-aus gerichtet-Seins ist aber nichts, wovon die Sprache „gereinigt" werden könnte, denn: „Alles Sagen muß das Hörenkönnen mitentspringen lassen. Beide müssen des selben Ursprungs sein."[75] Gerade die Ausgerichtetheit auf Seiendes ist es, welche das Mitteilenkönnen der Sprache ermöglicht; denn als sich innerhalb von Welt und vom Seienden im Ganzen sich befindendes ist das Dasein selbst zunächst und zumeist „auf" Welt und Seiendes „aus". Als solches muß auch das Sagen des Seyns von der Sprache des Seienden ausgehen und „die Sprache des Seienden als Sprache des Seyns sagen."[76]

Das Sagen der Sprache des Seienden als Sprache des Seyns nimmt die Gestalt der *Erschweigung* an. Diese ist

> [die besonnene Gesetzlichkeit des Erschweigens (σιγᾶν). Die Erschweigung ist die „Logik" der Philosophie, sofern diese aus dem anderen Anfang die Grundfrage fragt. Sie sucht die *Wahrheit der Wesung* des Seyns, und diese Wahrheit ist die winkend-anklingende Verborgenheit (das Geheimnis) des Ereignisses (die zögernde Versagung).[77]

Es sollte gleich an dieser Stelle betont werden, daß „Sigetik" nicht von Heidegger etwa als faktisch auszubildendes „Ersatzfach" für die „Logik" oder aber sogar als wesentlicher „Bestandteil" des anders anfänglichen Denkens gemeint ist; der Terminus „Sigetik" wird nur im Gegensatz zur „Logik" verwendet, um einen wesentlichen Grundzug des seinsgeschichtlichen Denkens zu verdeutlichen. Eine Gebundenheit an diesen Titel bzw. die Überschätzung seiner Nennkraft wäre alles andere als produktiv.[78] Der Name „Sigetik" nennt vielmehr den *Stil* des ereignisgeschichtlichen Denkens.[79] Die Sigetik sucht dadurch die Erfahrung der Wahrheit des Seyns zu sagen, daß sie die winkend-anklingende Verborgenheit der zögernden Versagung des Seyns ins Wort zu bringen versucht.

Was aber selber kein Seiendes ist, das kann nicht unmittelbar in der Sprache des Seienden gesagt werden, sondern einzig und allein durch das *Versagen* der Sprache des Seienden beim Nennungsversuch. Das absichtliche Sicheinlassen auf das Versagen der Sprache des Seienden nennt den Stil des seinsgeschichtlichen Denkens als Erschweigen. Das un-aussprechliche *sigetische* Wesen des Seyns wird dadurch zur Sprache gebracht, daß das Scheitern der Sprache des Seienden im Nennungsversuch mitgedacht und mitthematisiert wird. Das „Gesetz" (der Stil) eines Denkens, welches das Un-aussprechliche gerade durch das Aufzeigen der Grenze des Sagbaren sagt, ist die Sigetik als die „Struktur" der Erfahrung, daß das Seyn selbst, „gerade wenn es im Sprung ersprungen wird",[80] nie unmittelbar, d.h. nie *ohne* den versagend-scheiternden Nennungsversuch, gesagt werden kann. Das, was als zögernde Versagung, als Sichverbergen sich zeigt, kann nur angemessen durch ein versagendes Nennen thematisiert werden. Das unvergleichbare, einzig-artige Wesen des Seyns verschlägt einem das benennende Wort und

---

[75] *Beiträge zur Philosophie* §36. S. 78.

[76] *Beiträge zur Philosophie* §16. S. 78.

[77] *Beiträge zur Philosophie* §37 „Das Seyn und seine Erschweigung (die Sigetik)". S. 78. Heidegger verweist in einer Fußnote zur Paragraphenüberschrift auf die Vorlesung *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* (SS 1937), und zwar auf den „Schluß und alles über Sprache".

[78] *Beiträge zur Philosophie* §37. S. 79: „Aber ‚Sigetik' ist nur ein Titel für jene, die noch in ‚Fächern' denken und ein Wissen nur dann zu haben glauben, wenn das Gesagte eingeordnet ist." Vgl. ferner §38 „Die Erschweigung". S. 79: „Die fremdwörtliche Rede von ‚Sigetik' in der entsprechung zur ‚Logik' (Onto-*logie*) ist nur übergänglich rückblickend gemeint und keineswegs als die Sucht, die ‚Logik' zu ersetzen."

[79] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 12: „Die Nähe zum letzten Gott ist die Verschweigung. Diese muß im Stil der Verhaltenheit ins Werk und Wort gesetzt werden."

[80] *Beiträge zur Philosophie* §37. S. 79.

wird ja *gerade durch das Verschlagen* erfahren. „Das Verschlagende ist das Ereignis als Wink und Anfall des Seyns.“[81]

Durch das Verschlagen aber „grenzt“ sich das Seyn gegen das Seiende „ab“, d.h. durch das Sichmelden im scheiternden Nennungsversuch der Sprache des Seienden, die ja doch fähig ist, das *Seiende* zu nennen, die das Seiende *als* Seiendes erscheinen läßt, nämlich in seinem *Unterschied zum Seyn*. Das Sichzeigenlassen des Seienden in seiner Andersartigkeit gegenüber dem Seyn ist aber die Art und Weise, wie sich die *Bergung* der jeweiligen geschichtlich sich wandelnden Wesungsweise der Wahrheit des Seyns im Seienden vollzieht.[82] Deshalb kann Heidegger das anfängliche Denken als das Seyn „aus dem erschweigenden Sagen des begreifenden Wortes in das Seiende ragen lassen“ und zugleich als „in sich *sigetisch*, in der ausdrücklichsten Besinnung gerade erschweigend“ bestimmen.[83]

Echtes, dem Seyn ent-sprechendes Sagen nennt Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* die *Sage*. Die Sage „kommt aus dem Seyn her und spricht aus seiner Wahrheit“.[84] Die Sage ist ontologisch durch die Sigetik strukturiert. Dieser „Gegensatz“ zur „Logik“ ist nicht als ἀ-λογία und noch weniger als „irrationales“ Sprechen gemeint, sondern verweist auf den Ursprung der Logik in einem bestimmten geschichtlichen Zuspruch des Seyns. Die Erschweigung schließt „die Logik der Seiendheit ein, so, wie die Grundfrage die Leitfrage in sich einverwandelt.“[85] Die Sigetik als Erschweigung erhebt lediglich den Anspruch, auf den gegenwärtigen geschichtlichen Zuspruch des Seyns auf eine ursprünglichere, angemessenere Weise ent-sprechend zu antworten als die unkritische und unreflektierte Übernahme der „Logik“ in welcher Gestalt auch immer zum „Richtscheit“ für das „richtige“ Denken. Sigetik ist kein „Ersatz“ für die Logik, sondern—wenn im Bereich der Seinsgeschichte überhaupt von „Mangel“ gesprochen werden kann—die andersanfängliche *Ergänzung* zur sich selbst nicht mehr reflektierenden, sich selbst nicht mehr als geschichtlich bedingte Antwort auf geschichtlich bedingte Fragen begreifenden Logik. In diesem *spezifischen* Sinne kann Heidegger sagen: „Die Erschweigung hat höhere Gesetze als jede Logik.“[86] Sowohl Sigetik als auch Logik entspringen einer bestimmten, geschichtlich durch die jeweilige geschichtlich sich wandelnde Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns bedingten Grunderfahrung. Diese jeweilige Grunderfahrung mit Hinblick auf die Sprache

> ist nicht die Aussage, der Satz, und demzufolge der Grundsatz [...], sondern das Ansichhalten der Verhaltenheit gegen das zögernde Sichversagen in der Wahrheit (Lichtung der Verbergung) der *Not*, der die Notwendigkeit der *Entscheidung* entspringt [...].[87]

Die Grunderfahrung von der Sprache im anderen Anfang erfährt das Wesen der Sprache nicht mehr als „Wortgefüge“, als „Zeichenzusammensetzung“, sondern als wesenszugehörig der Ereignung des Daseins als Inständigkeit in der Kehre. Als solche ist sie die Grunderfahrung der Not der Seinsverlassenheit des Seienden durch das Sein als die „Vernutzung aller Grundworte“. Sie führt wiederum zur Notwendigkeit der Entscheidung über Ob und Wie der gegenwärtigen geschichtlichen Bergungsweise des Seyns in und als sowohl da seins- wie auch nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Die Entscheidung vollzieht sich aber hinsichtlich der Sprache

---

[81] *Beiträge zur Philosophie* §13. S. 36.

[82] In der Geschichte des ersten Anfangs geschieht dies als die schließlich zur Seinsverlassenheit führende, dem ersten Anfang wesentliche *ontologische Differenz* (als Differenz von Seiendheit und Seiendem); im anderen Anfang aber durch den Entwurf der Wahrheit des Seyns als *Sichverbergen*.

[83] *Beiträge zur Philosophie* §23. S. 58.

[84] *Beiträge zur Philosophie* §37. S. 79.

[85] *Beiträge zur Philosophie* §38. S. 79.

[86] *Beiträge zur Philosophie* §38. S. 79.

[87] *Beiträge zur Philosophie* §38. S. 80.

als der scheiternde Nennungsversuch, das Seyn zum Wort zu bringen:

> Wenn diese Verhaltenheit zum *Wort* kommt, ist das Gesagte immer das Ereignis. Dieses Sagen verstehen heißt aber, den Entwurf und Einsprung des Wissens in das Ereignis vollziehen. Das Sagen als Erschweigen gründet. Nicht etwa ist sein Wort nur ein Zeichen für ganz Anderes. Was es nennt, ist gemeint. Aber das „Meinen" eignet nur zu als *Da-sein* und d.h. denkerisch im Fragen.[88]

Die Sigetik als Sagen des Seyns arbeitet nicht mit „Platzhaltern", d.h. mit „Zeichen", die auf ein Anderes „deuten", sondern das Genannte ist auch das Gemeinte. Wo im Hinblick auf die logisch-sprachphilosophische Auslegung der Sprache mit Platzhaltern gear beitet wird, da wird (über die der Sprache wesentlich innewohnende Verdeckungstendenz hinaus) sogar mit Absicht das eine genannt (der Platzhalter) und das andere (das Bezeichnete) gemeint. Die Sigetik sagt aber so, daß der mithörende Mitvollzug des Gesagten nicht vom Einen ausgehend zum Anderen finden soll, sondern das Gesagte durch den eigenen Einsprung ins Ereignis mitverstehend bewähren, d.h. das Gesagte als aus der Inständigkeit in der Kehre (der Erfahrung der Zugehörigkeit des Daseins zum Seyn) heraus gesagt erfahren. Die Sigetik „lädt" zum Mitspringen ins Ereignis „ein" (denn ohne das Mitgehen durch die „Gegend" des Zuverstehenden bleibt dieses für den Mithörenden sinnlos); die „Logik" besteht auf dem Unterschied zwischen Genanntem und Gemeintem und stellt eine Versuchung dar, das Beharren beim Platzhalter mit dem verstehenden Nachvollzug zu verwechseln. Die Logik ist nach Heidegger im gegenwärtigen Zeitalter der Seinsgeschichte sowohl eine Verschärfung der schlechthin verdeckenden Verdeckungstendenz der Sprache, eine zusätzliche Weise, wie das bloße Hören sowie das sich im Modus des Geredes vollziehende Nacherzählen für einen echten Bezug zum Genannten verwechselt werden kann, als auch ein unangemessenes, nicht mehr aus der Erfahrung der jeweilig gegenw ärtigen Wesung der Wahrheit des Seyns geschöpftes Sagen, welches eine unzureichende Basis für das Sagen des Seyns darstellt.

Dadurch aber, daß die Sprache der Seinsgeschichte „bewußt" mit der wesentlichen Verdeckungstendenz der Sprache „umgeht", ist bei weitem nicht die Möglichkeit des Mißverstehens überhaupt beseitigt, sondern es wird nur gegen eine *bestimmte* Weise des Mißverstehens angegangen. Das Sagen des Seyns hält sich wie jedes Sprechen in „Worten" und „Nennungen", die immerhin „in der Richtung des alltäglichen Meinens des Seienden" ausgelegt werden können, so daß das Sagen des Seyns mit der Sprache des Seienden verwechselt werden kann. Diese eigentümliche Möglichkeit der Mißdeutung entsteht nicht unbedingt aus einem „Verfehlen der Frage", sondern „das Wort selbst schon enthüllt etwas (Bekanntes) und verhüllt damit jenes, was im denkerischen Sagen ins Offene gebracht werden soll."[89] Diese Möglichkeit des Mißverstehens ist nicht zu beseitigen, denn sie gehört wesenhaft zur Sprache, die ja faktisch im alltäglich-besorgenden Umgang mit innerweltlich zu besorgendem Seienden in erster Linie Sprache des Seienden ist. Es kann keine „neue", künstliche Sprache für das Sagen des Seyns entwickelt werden; das Sagen des Seyns muß die Sprache des Seienden als Sprache des Seyns sagen.[90] Allein, der Versuch, jede denkbare Möglichkeit des Mißverstehens des Sagens des Seyns als Sprache des Seien den zu beseitigen, bedeutet „die Verkennung alles Sagens vom Seyn. Diese Schwierigkeit muß übernommen und in ihrer Wesenszugehörigkeit (zum Denken des Seyns) begriffen werden."[91] Die Wahrheit des Seyns lichtet sich in „Abhebung" gegen das Seiende. Die Verdeckungstendenz, die der Ausgerichtetheit der faktischen Sprache auf das zu besorgende Seiende entspringt, ist eine *wesentliche* Seinsverfassung der seienden

---

[88] *Beiträge zur Philosophie* §38. S. 80.

[89] *Beiträge zur Philosophie* §41 „Jedes Sagen des Seyns hält sich in Worten und Nennungen". S. 83.

[90] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §36. S. 78.

[91] *Beiträge zur Philosophie* §41. S. 83.

Sprache, und als solche kann sich das Sagen des Seyns nur dadurch der Sprache des Seienden bemächtigen, daß die Ausgerichtetheit der seienden Sprache auf Seiendes *bestritten* wird. Enthöbe sich das Sagen des Seyns diesem seienden „Boden“ für das eigene Sagen, höbe es sich damit *als* Sagen auf, denn das Sagen des Seyns *ist* die Bestreitung der Herrschaft des Seienden über die Sprache, nur in dieser Bestreitung und als sie vollzieht sich das Sagen des Seyns überhaupt.

Das Sagen des Seyns kann in Anlehnung an die Terminologie von „Der Ursprung des Kunstwerkes“ als die *Bestreitung des Streites von Sage* (des Seyns) *und Sprache* (des Seienden) bezeichnet werden.[92] Nur als die Bestreitung dieses Streites, anders formuliert, als das *Außerstande-setzen des Wider-Stands des Seienden*;—das Fügen des Seienden in die Wahrheit des Seyns durch die Überwindung des durch die Seinsvergessenheit bestimmten *Abstands* zwischen Seyn und Seiendem—, vollzieht sich das Sagen des Seyns. Durch die Bestreitung des Streites vollzieht sich das *Absetzen* des Seyns gegen das Seiende, durch welches Absetzen das Seiende in seiner Andersartigkeit gegenüber dem Seyn und das Seyn in seiner unvergleichlichen Einzigartigkeit gegenüber dem Seienden erscheint.[93] Dieses Wesensgeschehen ist dasjenige, was durch den seinsgeschichtlichen Begriff der *Bergung des Seyns im Seienden* benannt wird. Als solche ist das Sagen des Seyns „nicht im Gegenüber zu dem zu Sagenden, sondern ist dieses selbst als die Wesung des Seyns“, d.h. als die Bergung der Wahrheit des Seyns in die Sprache des Seienden.[94]

Die Sigetik erfordert als denkerische Bergung der Wahrheit des Seyns in die Sprache des Seienden ein bestimmtes sprachliches Verfahren, wodurch das zu Sagende, ontisch gesehen, durch einen „Umschlag“ des Denkens ins Offene für den Verständnisvollzug rückt. Die Vorbereitung des „Umschlags“ ist ein faktisches Sprachverfahren,

> das in gewissen Grenzen zuerst immer dem gewöhnlichen Meinen entgegenkommen und eine gewisse Strecke weit mit ihm gehen muß, um dann im rechten Augenblick den Umschlag des Denkens zu fordern, aber unter der Macht des selben Wortes. Z.B. „Entscheidung“ kann und soll zunächst [...] als „Akt“ des Menschen gemeint sein, bis es plötzlich das Wesen des Seyns selbst meint [...]. Dieses „umgekehrt“ aber ist nicht einfach ein „formaler“ Trick des Bedeutungsumschlags in bloße Worte, sondern *die Verwandlung des Menschen selbst*.[95]

Das Nachvollziehen des umkehrenden Umschlags erfordert das hörende Mitvollziehen des Einsprungs in die Wahrheit des Seyns. Nur in und als diese geschieht die Bestreitung des Streites von Sage und Sprache, und folglich vollzieht sich ein echtes hörendes Mitverstehen nur durch die Erfahrung der Wahrheit des Seyns. Diese lichtet sich aber nicht anders als durch die Ver-rückung des animal rationale in das Da-sein. Gerade der Wesenszug des Rechnens und des Berechnens, der die Auslegung der Sprache als Sprache *des Seienden* (die „rationale“ Sprachauslegung) motiviert, ist es, der die Erfahrung des Seyns als sichlichtende Wahrheit *für* das Seyn blockiert. Erst durch das Aufgeben dieses Wesenszugs wird die Sprache der Seinsgeschichte verständlich-zugänglich; dieses Aufgeben ist aber mit der „Verwandlung des Menschen“ selbst gleichzusetzen, d.h. dem Vertrautwerden mit der eigensten, ursprünglichsten Seinsverfassung

---

[92] Vgl. „Der Ursprung des Kunstwerkes“ S. 36 ff.

[93] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §243 „Die Bergung“. S. 389: „Die Lichtung muß sich in ihr Offenes gründen. Sie bedarf dessen, was sie in der Offenheit erhält, und das ist je verschieden ein Seiendes (Ding-Zeug-Werk). [...] Demnach muß es möglich sein—mit dem entsprechenden Vorsprung in das Seyn allerdings—, vom ‚Seienden‘ her den Weg zur Wesung der Wahrheit zu finden und auf diesem Weg die *Bergung* als zur Wahrheit gehörig sichtbar zu machen.“

[94] *Beiträge zur Philosophie* §1. S. 4.

[95] *Beiträge zur Philosophie* §41. S. 83–84.

als *Da-sein*. Das Sagen der Philosophie ist nichts anderes als dieses, nämlich die Inständigkeit in der Kehre, d.h. die Zugehörigkeit des Menschen als Dasein zum Seyn zu sagen, und zwar so zu sagen, daß das mithörende Nachvollziehen des Gesagten sich als die Zugehör dem Zuruf des Seyns, anders gewendet, als Einsprung in die Er-eignung durch das Seyn vollzieht.

D. Das Sagen des Seyns

Die *Beiträge zur Philosophie* verstehen sich als den hebenden Entwurf der Wesung des Seyns ins begreifende Wort.[96] Ihr Sagen ist das Sagen der Philosophie. Weil es die eigene Beschäftigung der Philosophie ist, die Seinsfrage als die ereignisgeschichtlich verstandene Grundfrage zu fragen, richtet sich das seinsgeschichtliche Denken nach der geschichtlich sich wandelnden, alle eigentliche Geschichte des Daseins erst ermöglichenden Wahrheit des Seyns. Als solche ist die „jetzt und künftig wesentliche Fassung des Begriffes der Philosophie [...] die *geschichtliche* (nicht eine historische).“[97] Das Sagen der Philosophie ist das Bahnen einer Blickbahn für den Einsprung in die Bereitschaft für die Zugehörigkeit zum Seyn. Nach dieser Wesensbestimmung ist die gegenwärtige geschichtliche Gestalt der philosophischen Besinnung auf die Wahrheit des Seyns, wie sie in den *Beiträgen zur Philosophie* dargelegt wird, „jetzt zuerst Vorbereitung der Philosophie in der Weise der Erbauung der nächsten Vorhöfe, in deren Raumgefüge Hölderlins Wort hörbar wird, durch das Da-*sein* beantwortet und in solcher Antwort zur Sprache des künftigen Menschen gegründet.“[98] Mit „Hölderlins Wort“ ist nicht etwa gemeint, daß die Philosophie überhaupt sich jetzt mit der *faktischen* Hölderlin-Auslegung zu besch äftigen habe, sondern mit dem bestimmten gegenwärtigen Zuspruch des Seyns, dem auch Hölderlins Dichtung—wenn auch als *erste* und als *ursprünglichste* Antwort auf diesen Zuspruch—antwortend ent-spricht. Das Sagen der Philosophie ist eine „Erbauung der nächsten Vorhöfe“, d.h. die denkerisch-vorbereitende Eröffnung der Lichtungsstätte für das Ereignis, und das heißt für die Ereignung des Menschen durch das Seyn, nämlich für das antwortende Entsprechen dem gegenwärtigen geschichtlichen Zuspruch des Seyns, welches antwortende Entsprechen als die Bereitschaft zur Inständigkeit in der Kehre zu verstehen ist;—die Bereitschaft nämlich zum Ablegen der überkommenen, seinsgeschichtlich unreflektierten Seinsverfassung des animal rationale und zum Eintritt in die Erfahrungsdimension des Da-seins, d.h. die Bereitschaft zur Bestimmung des Menschen als des Seins des Da (entwerfende Entschlossenheit zur Übernahme der Geworfenheit). Dieses ereignisgeschichtliche Wesensgeschehen des entsprechenden Antwortens auf den Zuspruch des Seyns geschieht, insofern sie als Philosophie geschieht, als „die Gründung solcher Antwort zur Sprache des künftigen Menschen“.

Die Philosophie hat ihr Wesen in einem Sagen; sie ist eine ausgezeichnete Weise, wie das Geschehen der Sprache geschieht. Ihre eigene, eigentümliche Beschäftigung ist es, das anders anfängliche Wesen des Da-seins so zu sagen, daß der seinsgeschichtliche Be griff zum adäquaten Verständnis den mitverstehend-mithörenden Einsprung in das Ereignis (in die Erfahrung der Zugehörigkeit zum Seyn) fordert. Demgemäß ist der „Wissensbestand“ der Philosophie letztlich kein „theoretisches Fachwissen“ im Sinne einer Anzahl von Erkenntnissen, die ohne eine Verwandlung des wissenwollenden Menschen erlernt werden könnte,[99] sondern ein Sagen, welches eine Verwandlung der Seinsverfassung (genauer ausgedrückt: die Erfahrung einer ursprünglicheren Seinsverfassung) des Verstehenden „bewirkt“.

---

[96] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §124 „Der Sprung“. S. 241.

[97] *Beiträge zur Philosophie* §258 „Die Philosophie“. S. 421.

[98] *Beiträge zur Philosophie* §258. S. 421–22.

[99] In diesem Sinne versteht sich freilich auch z.B. Platons Philosophie—wenn nicht alle großen philosophischen Entwürfe schlechthin—nicht als Fachwissen, sondern als denkende Lebensweise, oder seinsgeschichtlich ausgedrückt, als *Stil* des Da-seins.

Damit die Philosophie in dieser Weise überhaupt „wirksam“ sein kann, muß sie selbst aus der Inständigkeit in der Kehre heraus sagen: „Das Hören-können entspricht einem Sagen-können, das aus der Fragwürdigkeit des Seyns spricht. Denn diese ist das Geringste, was zur Bereitung des Wortraumes geleistet werden muß.“[100] Die Philosophie ist das Bereitmachen des Wortraumes für die Inständigkeit in der Kehre, d.h. die Eröffnung der Lichtungsstätte für die Wahrheit des Seyns im denkerischen Wort als die Bergung der jeweiligen geschichtlichen Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns in und als *In-begriff der Inständigkeit*.

In der Inständigkeit entscheiden sich dann wiederum Ob und Wie des geschichtlich sich wandelnden Wesensbezugs zwischen Dasein und Göttern: „Das Er-denken des Seyns erspringt dieses als das Zwischen, in dessen sich lichtender Wesung die Götter und der Mensch sich er-kennen, d.h. über ihre Zugehörigkeit sich entscheiden.“[101] Als solches die jeweilige Wesungsweise des Gotthaften in und als Wahrheit des Seyns „mitentscheidendes“ Denken hat das Sagen der Philosophie einen wesentlichen, unvermeidlichen Bezug zur Dimension des „Religiösen“ als *religio*, die bedenkende Besorgnis um das Götterhafte als zurückbindendes Anbinden des Da-seins an dieses.[102] Das zurückbindende Anbinden an das Göttliche geschieht als sprachliches Wesensgeschehen: „Das Er-denken des Seyns, die Nennung seines Wesens, ist nichts anderes als das Wagnis, den Göttern hinaus zu helfen in das Seyn und dem Menschen bereit zu stellen die Wahrheit des Wahren.“[103] In eins mit der Nennung des Seyns ist zugleich die Nennung der Götter. Diese Nennung geschieht als das Sagen des In-begriffs, der nicht wie der als denkende Nivellierung aller faktisch vorfindlichen Unterschiede am faktisch vorfindlichen Zubegreifenden zugunsten des Gemeinsamen verstandene *abstrakte* Begriff *gleichgültig* gegen das Dasein ist, sondern „erringt jene Befreiung vom Nur-Seienden, die geeignet macht für die Bestimmung des Denkens aus dem Seyn.“[104] Der philosophische Inbegriff ist kein Sichvorstellen eines nivellierten Allgemeinen, sondern sagt das Wesen des Da-seins selbst als Bestimmung aus dem Seyn, nämlich als Inständigkeit in der Kehre im Ereignis.

Die Philosophie ist das Sagen „des“ Seyns. Der Gebrauch des sog. „seinsgeschichtlichen Genitivs“ deutet darauf hin, daß der genitivus zugleich als subiectivus und obiectivus zu verstehen ist. Demgemäß ist das Sagen „des“ Seyns einerseits vom Dasein aus gesehen das antwortende Entsprechen dem jeweiligen geschichtlichen Zuspruch des Seyns, andererseits (in der *Kehre*) vom Seyn aus gesehen ist das daseinsmäßige Sagen des Seyns die *Ermöglichung* des Zuspruchs als *dessen Sichzeigen*. Einerseits „braucht“ die Wahrheit des Seyns das Dasein als die Lichtungsstätte, um überhaupt als Wahrheit zu wesen; andererseits ist selbst das Dasein nur der „*Anlaß*“ für die Wesung der Wahrheit des Seyns. Deshalb kann Heidegger vom Sagen der Philosophie sagen: „Dieses Sagen ist [...] einzig nennend inständlich jenes Zwischen der erstreitenden Ereignung“ als der Inzwischenschaft von Gott und Dasein, Welt und Erde.[105]

Das Sagen des Seyns ist der In-begriff der Inständigkeit, der sagende Einsprung in das Zwischen für die den Streit von Welt und Erde erstreitende Ereignung als die gemeinsame Begegnung von Gott und Dasein für das miteinspringende Hören. Der Inbegriff „des“ Seyns sagt „von“ diesem und in der Kehre zugleich „aus“ diesem. Der Inbegriff der Inständigkeit ist die sagende Ereignung von Sagendem und Hörendem in den jeweiligen geschichtlichen

---

[100] *Beiträge zur Philosophie* §258. S. 422.

[101] *Beiträge zur Philosophie* §259 „Die Philosophie“. S. 428.

[102] Zum Verständnis von „Religion“ als religio vgl. Hölderlin. *Gedichte nach 1800*. „Die Titanen“. S. 217: „Nicht ist es aber/Die Zeit. Noch sind sie/Unangebunden. Göttliches trift untheilnehmende nicht.“

[103] *Beiträge zur Philosophie* §265 „Das Er-denken des Seyns“. S. 460.

[104] *Beiträge zur Philosophie* §265. S. 463.

[105] *Beiträge zur Philosophie* §270 „Das Wesen des Seyns (die Wesung)“. S. 484.

Zuspruch des Seyns. Durch diese Ereignung wird die Wahrheit des Seyns ins Wort gebracht und darin gegründet als Gründung des jeweiligen geschichtlichen Stils eines „Volkes“, d.h. der Gesamtheit allen auf den Zuspruch des Seyns mithörenden Mitdaseins. Als das jeweilige geschichtliche Sagen des Ob und Wie der Zugehörigkeit zum Seyn ist der Inbegriff Inbegriff der *Inständigkeit*. Als der jeweilige geschichtlich durch die Zugehörigkeit erfahrene Zuspruch des Seyns selbst ist der Inbegriff *Inbegriff* der Inständigkeit. Der philosophsiche Inbegriff ist als die spezifisch denkerische Weise des Sagens „des“ Seyns *die ins Wort geborgene und darin weiterwinkende Ereignung durch das Ereignis*, in seinem vollen begrifflichen Gehalt benannt: *der Inbegriff der Inständigkeit*.

E. Seyn und Sprache

Seinsgeschichtlich gedacht hat die Sprache ihr Wesen in der Stille als der Wesensdimension des Anrufs zur Bereitschaft für die Inständigkeit in der Kehre im Ereignis.[106] So gedacht ist Sprache „der zum Ereignis gehörige Widerhall, in dem es sich als Erstreitung des Streites in diesen selbst (Erde-Welt) verschenkt“.[107] Da das faktische daseinsmäßige Sprechen sich nur im Ausgang von der geschichtlich sichlichtenden Wahrheit des Seyns vollziehen kann, so bleibt das Sprechen des Menschen, insofern es eigentliches Sprechen ist, ein Ent-sprechen dem Zu--spruch des Seyns, denn ohne diesen als die Ermöglichung des antwortenden Ent-sprechens könnte sich kein faktisches Sprechen vollziehen. Das daseinsmäßige Sprechen ist und bleibt auf das Wesen des Seyns angewiesen, auch wenn die Folge dieses Wesensverhältnisses „der Verbrauch und bloße Gebrauch der Sprache“[108] sei.

Der sich als Sage zeigende Zuspruch des Seyns birgt sich ins faktisch seiende Wort als die Erstreitung des Streites von Sage und Sprache. Die Bergung in das Seiende ermöglicht aber das verbrauchende und gebrauchende Besorgen, welches der Bezug des Bergenden zum Geborgenen nicht nur nichts angeht, sondern es muß sogar das Sichlichten dieses Wesensbezugs gerade niederhalten, um überhaupt gebrauchend-besorgend mit dem Wort umgehen zu können. Das Sichrichten auf die Besorgbarkeit des Seienden blendet die wesentliche Bestimmung des Seienden als Bergungsort der Wahrheit des Seyns ab, damit es als „bloßes Ding“ für den besorgenden Gebrauch erscheine. So führt das Beharren auf der Wesensbestimmung des Menschen als animal rationale zur Mißdeutung des Wesens der Sprache überhaupt und damit auch zur Mißdeutung der Sprache „des“ Seyns.

In der ereignisgeschichtlichen Blickbahn erscheint das Wesen der Sprache als nicht verschieden vom Wesen des Menschen als Da-sein, und zwar deswegen, weil „beide ursprünglich dem Seyn zu*gehören*.“[109] Das Wesen der Sprache und das Wesen des Menschen sind in gewisser Hinsicht dasselbe; diese Selbigkeit aber ist eine Wesensfolge der Zugehörigkeit des Menschen als Da-sein zum Seyn,

> sofern er aus dieser Zugehörigkeit und gerade aus ihr sein ursprünglichstes Wesen schöpft: Der Mensch versteht das Seyn [...]; er ist der Statthalter des Entwurfs des Seyns [...]. Der Mensch gehört zum Seyn als der vom Seyn selbst zu dessen Wahrheitsgründung Ereignete.[110]

Die dreifache Wesensverflechtung von Seyn, Dasein und Sprache ermöglicht den Eintritt in die verborgene Geschichte des Seyns durch das geschichtliche Wort: „Wenn die Götter

---

[106] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §255. S. 408.
[107] *Beiträge zur Philosophie* §276 „Das Seyn und die Sprache“. S. 497.
[108] *Beiträge zur Philosophie* §276. S. 497.
[109] *Beiträge zur Philosophie* §276. S. 497.
[110] *Beiträge zur Philosophie* §276. S. 499–500.

die Erde rufen und im Ruf eine Welt widerhallt und so der Ruf anklingt als Da-sein des Menschen, dann ist Sprache als geschichtliches, Geschichte gründendes Wort.“[111] Der Ruf der Götter ist als Ruf ein sprachliches Phänomen, dessen Widerhall das Aufgehen des Da-seins in Welt durch das geschichtegründende Wort auslöst. Dieses Aufgehen selbst—wie aus *Sein und Zeit* längst offenbar geworden ist—ist auch als sprachliches Phänomen aufzufassen. Wenn aber auch Geschichte durch das geschichtegründende Wort in Erscheinung tritt, dann hat auch diese ihren Ursprung im Phänomen der Sprache. Sprechen und Ereignung haben demnach ein deutliches, wenn auch kaum verstandenes Verhältnis zueinander, dessen Sagen Heidegger durch die folgenden Aufzeichnung anstrebt: „Aufklang der Erde, Widerklang der Welt. *Streit*, die ursprüngliche Bergung der Zerklüftung, weil der innigste *Riß*. Die *offene Stelle*.“[112] Sprache ist die offenstehende Stelle für die Bergung des Seyns als den Streit von Welt und Erde. Dieses Wesensgeschehen des auf-reißenden Offenstehens für die Wahrheit des Seyns eignet deswegen dem Geschehen der Sprache zu, weil sie im Schweigen als dem verborgensten Maß-halten gründet. Das Schweigen selbst

> *hält* das Maß, indem es die Maßstäbe erst setzt. Und so ist die Sprache Maß-setzung im Innersten und Weitesten, Maß-setzung als Erwesung des Fugs und seiner Fügung (Ereignis). Und sofern die Sprache Grund des Da-seins, liegt in diesem die Mäßigung und zwar als der Grund des Streites von Welt und Erde.[113]

Sprache ist wesentlich Maß-setzung, d.h. das Sichzeigenlassen des „Maßes für alle Messung“;[114] dieses aber ist die Wahrheit des Seyns. Auch das Sichlichten der Wahrheit des Seyns ist als sprachliches Phänomen zu verstehen. Indem Sprache aber auch die Wesenskennzeichnung des Menschen ist, konstituiert sie damit den Wesensbezug des Menschen zum Seyn, d.h. seine eigenste Zugehörigkeit zur geschichtlich sichlichtenden Wahrheit des Seyns.

Die Sprache selbst entspringt dem Seyn und zeigt sich als zu diesem zugehörig. Die Sprache wird in ihrem Bezug zum Seyn offenbar, wenn sie „nicht nur als die Muttersprache, sondern auch als die unserer Geschichte“ gedacht wird.[115] Die Ermöglichung der Geschichte ist die große Stille. Diese ist wiederum der Wesensort für den Eintritt des Menschen in die eigentliche, verborgene Geschichte als die Geschichte des Seyns. Es zeigt sich eine dreifach strukturierte Wesensverflechtung, deren Einheit als die Benennung des Ursprungs der Sprache in der gedanklichen Blickbahn der *Beiträge zur Philosophie* verborgen bleibt. Diese Wesensverflechtung besteht aus den jeweiligen gegenseitigen Wesensbezügen von Seyn, Dasein und Sprache, wobei jedes Element in dieser auf diese Weise verbildlichten Wesensverflechtung sich auf die zwei übrigen Elemente bezieht. Die Innigkeit dieser Bezugsverflechtung zeigt sich unter anderem darin, daß Sprache, einerseits „die erste und weiteste Vermenschung des Seienden“, d.h. das Wesensgeschehen, das ein Seiendes als Dasein vor allem anderen Seiendem auszeichnet, andererseits auch die „ursprünglichste Entmenschung des Menschen als *vorhandenes Lebewesen* und ‚Subjekt‘“, nämlich die Wesensbestimmung des Menschen als animal rationale, ermöglicht.

Das nennende Wort für dieses Wesensverhältnis steht in den *Beiträgen zur Philosophie* noch aus. So schließt dieses Werk nicht mit einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sprache, sondern mit einer Problemlage ab, für deren Klärung erst das Weitergehen auf dem Denkweg, dessen erstmalige Eröffnung die *Beiträge zur Philosophie* sein wollen, durch die

---

111 *Beiträge zur Philosophie* §281 „Die Sprache (ihr Ursprung)“. S. 510.
112 *Beiträge zur Philosophie* §281. S. 510.
113 *Beiträge zur Philosophie* §281. S. 510.
114 Vgl. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* S. 496–7.
115 *Beiträge zur Philosophie* §276. S. 501.

fortschreitende, sich immer wiederholende Ausarbeitung der Seinsfrage hindurch erforderlich ist.

§15 *Die Sprache im Ereignis*

Eine Zusammenfassung vom seinsgeschichtlichen Begriff der Sprache, wie er in den *Beiträgen zur Philosophie* dargelegt ist, läuft die Gefahr, den wesentlichen Problemcharakter des seinsgeschichtlichen Sprachbegriffs zugunsten der Einfachheit der Darstellung abzublenden. Das seinsgeschichtliche Denken versteht sich als ein wesentlich unabschließbares und unvollendbares Antworten auf den jeweiligen geschichtlichen Zuruf der Wahrheit des Seyns. Das Fügen der Fuge der Wahrheit des Seyns im seinsgeschichtlichen Denken ist zu „gelassen“,[1] als daß ein seinsgeschichtlicher Begriff so fest-gelegt werden könnte, daß er alles Weiter- und Tieferdenken prinzipiell von sich abdränge. Dieser festlegende, „kategorisierende“ Grundzug ist aber einer jeden Zusammenfassung per definitionem wesentlich. Wenn sogar das Seyn selbst als Sichverbergen erfahren wird und nur im Versagen des nennenwollenden Wortes offenbar wird, dann bleiben erst recht die Wesensbestimmungen auch der einzelnen in der seinsgeschichtlichen Blickbahn gesichteten Phänomene, wie etwa Sprache, Inständigkeit, Dasein, Werk usw. im höchsten Maß frag-würdig, und das heißt vor allem, daß sie sich wesenhaft einer zusammenfassenden Darstellung entziehen. Es bleibt als alleinige Möglichkeit einer Zusammenfassung übrig, lediglich auf die einzelnen Problemkreise, worum sich das seinsgeschichtliche Denken dreht, zu verweisen und sie mit der früheren Wesensbestimmung der Sprache in der fundamental-ontologischen Blickbahn von *Sein und Zeit* zu kontrastieren zwecks der Erhellung der unterschiedlichen Richtung, die das seinsgeschichtliche Denken der Sprache im Gegensatz zur Fundamentalontologie eingeschlagen hat.

Was erstens die ontologische „Reichweite“ des seinsgeschichtlichen Begriffs der Sprache als der *Sage* betrifft, so zeigt allein Heideggers terminologischer Wortgebrauch, daß das Wesen des Seyns selbst als sprachlich bestimmt begriffen ist. Die Rede vom „Zuspruch“ oder vom „Anruf“ bzw. „Zuruf“ des Seyns verweist auf die wesentliche „Sprachhaftigkeit“ der geschichtlich sichlichtenden Wahrheit des Seyns. Der kehrige Bezug des Seyns zum Dasein als die Ereignung des Daseins durch das Seyn findet seinen vollständigen Ausdruck aber erst dann, wenn das Dasein als antwortendes Ent-sprechen dem Zuspruch bzw. als Zugehör dem Zuruf entgegenkommt. Der primäre Bezug des Daseins zum Seyn ist folglich die Sage, das Sagen „des“ Seyns. Der Bezug zum Seyn als Sage muß aber von den Bergungsweisen des Seyns in das nichtdaseinsmäßige Seiende unterschieden werden; Sprache ist nicht unbedingt der *primäre* Wesensort für die Bergung der jeweiligen geschichtlichen Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns in das nichtdaseinsmäßige Seiende, denn derartige Bergungsweisen sind ja auch das künstlerische Werk, die staatgründende Tat, das denkerische Opfer usw. Der *charakteristische* Wesenszug einer jeden dieser Bergungsweisen ist nicht ein sprachlicher, obwohl sie ja alle offensichtlich sprachlich bestimmt sein mögen.

Wenn auch Sprache als Bergungsweise in das nichtdaseinsmäßige Seiende keinen entschiedenen Vorrang vor anderen Bergungsweisen haben mag, so hat sie dennoch als Sage einen *ontologischen* Vorrang, insofern als den einzelnen Bergungsweisen die thematische Erfahrung der Wahrheit des Seyns qua Wahrheit verborgen bleiben muß, damit sie diese in das Seiende ver--bergen können. Die thematische Erfahrung der Wahrheit des Seyns qua Wahrheit leistet nur die Sprache als Sage, und das, weil das Seyn selbst in seiner Wesung das Ereignis der Sprache ist. So geschieht die Sage als Zugehör, d.h. als die Bereitschaft zur Inständigkeit oder die Ent-

[1] Der Hinweis ist freilich auf Heideggers Begriff der „Gelassenheit“ als das „Sein-lassen“.

scheidung über den gegenwärtigen geschichtlichen Stil des Da-seins, was nichts anderes ist, als die Bergung der Wahrheit des Seyns im *daseinsmäßigen* Seienden.

Der Eintritt des Daseins in die eigentliche Geschichte geschieht als Sichentscheiden über den jeweiligen geschichtlichen Stil des Daseins, d.h. über die jeweilige geschichtliche Weise der Inständigkeit in der Kehre. Die Entscheidung über Ob und Wie der Ins tändigkeit fällt aber in der Stille als seiner Ermöglichung. Die Stille ist der Wesensort für die eigentlichste, nächste Begegnung von Dasein und Seyn als die Ereignung; die Stille ist aber das Offene für den Zuruf in die Ereignung. Der Zuruf ist wiederum als Ruf ein Modus der seinsgeschichtlich gedachten Sprache. Der mit der Inständigkeit in der Kehre im Ereignis erfolgende Eintritt in die eigentliche Geschichte geschieht nach Heidegger durch das geschichtegründende Wort. Die Entscheidung über den jeweiligen geschichtlichen Stil des Daseins ist folglich eine *sprachliche*, die einzelnen Bergungsweisen der Wahrheit des Seyns in das nichtdaseinsmäßige Seiende erst *sein-lassende* (in die jeweilig gegenwärtige geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns fügende) Entscheidung, woher die einzelnen faktischen Bergungsweisen das Geleit nehmen.

Es zeigt sich damit ein kompliziertes Wesensgeflecht, welches etwa auf folgende Weise dargestellt werden könnte: Die einzelnen faktischen Bergungsweisen ver-bergen die Wahrheit des Seyns in das nichtdaseinsmäßige Seiende, d.h. sie sind das Waltenlassen von Welt als das Worin des Aufgehens des Seienden im Ganzen für das jeweils faktisch entdeckte Seiende. Das Walten selbst geschieht aber dadurch, daß das Seyn sich in das Seiende ver-birgt, d.h. daß das Seyn sich als thematische Erfahrung entzieht, damit ein Offenes für das Aufgehen des Seienden sei. Das Seiende zeigt sich also als bergende „Spur“ der Wahrheit des Seyns, d.h. im jeweiligen geschichtlichen *Wie* des seienden Aufgehens *meldet* sich die Wahrheit des Seyns; sie zeigt sich aber nicht als solche im thematischen Umkreis des Seienden, denn das Seiende wird ja gerade im *Unter-schied* zu ihm entdeckt, d.h. in seiner *Anders*artigkeit (nicht aber in der *schlechthinnigen* Verschiedenheit der transzendental-horizontal gedachten ontologischen Differenz).

Sprache als *dichterische* Sprache, als *eine* faktische Bergungsweise nämlich der Wahrheit des Seyns unter anderen, teilt diese Wesensbestimmung. Sprache als *denkerische* Sprache dagegen, das Sagen „des“ Seyns in der Philosophie, hat eine wesentlich andere Bestimmung; als Sage sagt sie unmittelbar die jeweilige Wesungsgestalt der Wahrheit des Seyns in der Geschichte, d.h. unmittelbar als in das daseinsmäßige Seiende geborgen, *nicht* aber mittelbar durch das Bergen ihrer in das nichtdaseinsmäßige Seiende.[2] Das Sagen der Philosophie sagt unmittelbar von der Kehre im Ereignis; als solche bereitet sie die Lichtungsstätte für das Ereignis als Ver-rückung in das Da-sein vor. Diese geschieht als die jeweilige Entscheidung über den Stil des Daseins, d.h. als Eintritt in die eigentliche Geschichte.

Als Sagen „des“ Seyns „blendet“ die Sage im Gegensatz zu den jeweiligen faktischen Bergungsweisen der Wahrheit des Seyns in das Seiende gerade *das Seiende* „ab“, damit der Wortraum für das Sagen des Seyns sei. *Deshalb* sagt Heidegger, daß die Philosophie nie Geschichte unmittelbar zu gründen vermag, denn die Geschichte als das jeweilige geschichtliche *Wie* der Bergung der Wahrheit des Seyns in das Seiende, oder der jeweilige *Stil* des Daseins, *muß im faktisch bergenden Vollzug von der Wahrheit des Seyns ab-sehen* (sie in das Seiende ver--bergen) damit das Seiende und folglich eine Geschichte als ein Stil des Da-seins *sei*. Gerade dies kann das Sagen des Seyns als die Philosophie *nicht* tun, denn das würde ja heißen, daß es kein Sagen der Wahrheit des Seyns als thematische Erfahrung ihrer mehr sei, sondern ver--bergende Bergung der Wahrheit des Seyns in das nichtdaseinsmäßige Seiende, *Bergung* (im

[2] Freilich ist dies auch eine mögliche, wenn nicht als solche wesentliche, Mitteilungsweise philosophischer Erfahrung.

engeren Sinne) statt *Sage*.

Die eigentümliche ontologische Auszeichnung der seinsgeschichtlich gedachten Sprache zeigt sich aber darin, daß sie als dichtendes Sagen *sowohl* eine faktische Bergungsweise der Wahrheit des Seyns *als auch* das Sagen der Wahrheit selbst in der Philosophie zu sein vermag. Diese ver-birgt die Wahrheit des Seyns im „Gefüge“ des jeweiligen geschichtlichen „Systems“. Weil das Sagen des Seyns die Wahrheit in der Sprache des Seienden sagen muß, so gibt es keine Philosophie, die nicht zugleich auch eine Bergung der Wahrheit ins seinsgeschichtliche Wort wäre. Da auch die Philosophie als Sagen des Seyns sich der Sprache des Seienden bedienen muß, gehört auch notwendigerweise ein Moment der Bergung zu ihrem Sagen, nicht aber als thematisches Anliegen, sondern als Wogegen der „Abgrenzung“ des Seyns vom Seienden, welches Wogegen als Ab-gestoßenes damit auch den „Charakter“ des ab-stoßenden, d.h. sichverbergenden Seyns bestimmt und somit zur Bergungsstätte für die Wahrheit des Seyns wird. Um die Wahrheit des Seyns in der Sprache des Seienden zu sagen, muß sich folglich die Philosophie gerade des bergend-verbergenden Wesenszugs der Sprache denkerisch bemächtigen, d.h. die Wahrheit des Seyns *als* Ver-bergung ihrer sagen. Dies leistet die *Sigetik* als die Bestreitung des Streites von Sprache und Sage.

Die Sprache des seinsgeschichtlichen Denkens, das vermittelnde Worin für die denkerische Besinnung auf die Wesung der Wahrheit des Seyns, ist wesenhaft sigetisch. Das Seyn wird nämlich in der seinsgeschichtlichen Blickbahn als das Verschlagende für das Wort „des“ Seyns erfahren; das nennende Wort für das Seyn (einerseits) versagt sich dem Denken, nicht aber wegen irgendeines Mangels des Denkens, d.h. der mangelnden Reichweite, sondern wesenhaft, und zwar weil das Seyn selbst (in der Kehre) dem Denken das nennende Wort verschlägt. Das Seyn als sichverbergendes läßt sich im thematischen Umkreis des denkenden Nennens nur als das Verschlagende erfahren. Das Verschlagen besteht darin, daß das Seiende zwar als die Bergungsstätte für die Wahrheit des Seyns erfahren wird, zugleich diese selbst aber nicht ist. Deshalb kann auch keine seiende, d.h. primär auf das Seiende gerichtete und im Ausgang von diesem ausgebildete Sprache unmittelbar die Wahrheit des Seyns sagen.

Das Sagen des Seyns sagt so, daß die von ihr „gehandhabte“ seiende Sprache selbst ohne Ausweichen das nachvollziehende Mithören auf ihre „Grenze“ führt, so nämlich, daß das Wort selbst im Anschein dessen, daß es wie sonst im alltäglich-besorgenden Sprechen Seiendes—und nicht die Wahrheit des Seyns—nennt, gerade als nennenwollendes zur Erfahrung des Verschlagenden zwingt. Als solche kann die spezifische terminologische Sprache der ereignisgeschichtlichen Besinnung auf das Seyn nie „Logik“ sein, keine „Kunst des Sagens“, denn gerade das Scheitern des Sagens im Bereich der Wahrheit des Seyns ist das Zusagende.

Das Sagen der Wahrheit des Seyns ist wesenhaft scheiterndes Sagen. Weil das Seyn das Andere zum Seienden ist, das Sichverbergen für das Aufgehen der Bergungsstätte seiner, gibt es keinen unmittelbaren „Weg“, auf dem das Seyn unmittelbar gesagt werden könnte. Das Seyn ist zwar nicht mehr—wie in der transzendental-horizontalen Blickbahn—das Andere zum Seienden in dem spezifischen Sinne, daß das Dasein erst „über sich hinausgehen“ müßte, um „beim“ Seyn zu „gelangen“; denn das Dasein ist immer schon Inständigkeit in einer bestimmten Wahrheit des Seyns, d.h. hat diese immer schon „bei“ und „in“ sich als die eigene Lichtung für das Sein des Da. Weil aber die Bergungsstätte als der Ort für die Wahrheit des Seyns nicht schlechthin mit dem Geborgenen zusammengeworfen werden kann (obwohl die geborgene Wahrheit des Seyns auch nie „an sich“ als ungeborgene, auf Seiendes nicht angewiesene sein kann), muß das Sagen des Seyns dieses als das „Andere“ zum Seienden sagen, die Wahrheit des Seyns vom Seienden ab-setzend unter-scheiden. Im Unter-scheiden aber *sind* erst Seyn und Seiendes, und zwar als Geborgenes für das Bergende. In der seinsgeschichtlichen Epoche der Seinsverlassenheit

ist das denkende Unter-scheiden um so dringender, denn als das Un-wesen (Nichtwesen) der Wahrheit des Seyns ist die Seinsverlassenheit eine radikale Verschärfung und Versteifung des sichverbergenden Wesenszugs der Wahrheit des Seyns auf die Seiendheit hin, und zwar so, daß das verschlagende Sichverbergende als das schlechthin Nichtige und Un-wesentliche erscheint.

Die Notwendigkeit der Sigetik ist in der Epoche der Seinsverlassenheit um so größer, denn die Besinnung auf das Seyn muß sowohl den „primären" sichverbergenden Grundzug der Wahrheit des Seyns als auch den „sekundären", in jenem gründenden Wesenszug des Sichentziehens des Seyns dem Seienden zu Wort bringen, damit die Besinnung auf die Geschichte des ersten Anfangs als die Geschichte des Geschicks der Seinsverlassenheit vorbereitet werde. Der Auftrag des seinsgeschichtlichen Denkens in der gegenwärtigen seinsgeschichtlichen Epoche besteht demzufolge darin, sowohl das *Andere* (zum *bergenden* Seienden) als auch das *Nichtige* (für das *seinsverlassene* Seiende) zu sagen. Also muß die philosophische Sprache der seinsgeschichtlichen Besinnung auf die geschichtlich sich wandelnden Wesungsweisen der Wahrheit des Seyns in diesem zweifachen Sinne *sigetisch* sein.

Durch das sigetische Sagen der Sprache der Seinsgeschichte kann das Dasein in die Erfahrung der Inständigkeit in der Kehre versetzt werden. Echtes sigetisches Sagen entspringt nur der Stille als dem Wesensort für die Erfahrung des sichverbergenden sowie—in der gegenwärigten seinsgeschichtlichen Epoche—das Seiende verlassenden Wesens des Seyns. Wenn die gegenwärtig auf diese Weise gedoppelte Wesung der Wahrheit des Seyns nur angemessen in der Stille erfahren werden kann, dann muß sich das sigetische Sagen des Seyns so vollziehen, daß das hörend mitverstehende Dasein in den Stil der Verhaltenheit als die Bereitschaft zum Eintritt in die Stille gegründet wird. Das Sagen des Seyns hat als Sigetik das Dasein so anzustimmen (die Stimmung anstimmen), daß es den Sprung ins Ereignis nachvollziehend wagt und sich selbst in ein echtes Verhältnis zur Wahrheit des Seyns für die Erfahrung ihrer versetzt. Was auf der „Seite" des Seyns als die Aufgabe des Sagens des Verschlagenden erscheint, erscheint auf der „Seite" des Daseins (in der Kehre) als die Aufgabe, das Dasein zur Bereitschaft für die Inständigkeit als dem Stil der Verhaltenheit anzustimmen. Die Verhaltenheit ist aber das in der gegenwärtigen seinsgeschichtlichen Epoche angemessene Antworten auf den das nennende Wort verschlagenden Zuspruch des Seyns.

Wenn der „Begriff" der Sprache in den *Beiträgen zur Philosophie* genannt wird, muß sogleich zwischen zwei Bedeutungen von „Begriff" unterschieden werden. Der gewöhnlich verstandene „Begriff" ist das gedankliche Worin für die Abblendung des Einzelnen zugunsten des Allgemeinen. Wenn „Begriff" in diesem Sinne verstanden wird, ist das seinsgeschichtliche Denken zwangsläufig *begriff-los* zu nennen, denn um das „Vorstellen" eines „Allgemeinen" geht es in der Besinnung auf die Seinsgeschichte kategorisch nicht. Wenn aber „Begriff" im seinsgeschichtlichen Sinne als In-begriff verstanden wird, als *Sagen der Inständigkeit*, als Sagen der Geschichte der geschichtlich sich wandelnden Weisen der Zugehörigkeit des Daseins zum Seyn, dann ist Sprache der Inbegriff der Inständigkeit zu nennen. Das will sagen, die Sprache ist selbst die Weise, wie das geschichtliche Dasein jeweils geschichtlich anders zum Seyn gehört; die Sprache hat im Grunde nichts anderes zu sagen als die jeweilige Wesungsweise der Wahrheit des Seyns, denn sie hat ihren Ursprung dort, wo der Mensch als Dasein erst sein Zusagendes als das antwortende Entsprechen dem jeweiligen geschichtlichen Zuspruch des Seyns erfährt: in der Stille. Die eigenste ursprünglichste Wesensbestimmung der Sprache ist das sagende Einspringen in die Inständigkeit in der Kehre als das gegenseitige Aufeinandersichbeziehen von Dasein und Seyn.

Daß dieses Einspringen ein *sagendes* ist, heißt, der Einsprung selbst geschieht als Gründung eines geschichtlichen Stils des Daseins, und da dieses nicht anders als durch die Entscheidung

über die gegenwärtige Bergungsweise der Wahrheit des Seyns im Seienden geschehen kann, so geschieht der Einsprung als Bergung der Wahrheit des Seyns in der *primär* bergenden Sprache der *Dichtung* oder in der nur *sekundär* bergenden, dafür aber die Wahrheit des Seyns thematisch erfahrenden Sprache der *Philosophie*. So geschieht die jeweilige Weise der geschichtlichen Zugehörigkeit zum Seyn immer in erster Linie als geschichtegründendes Wort. Von diesem nehmen dann alle anderen faktischen Bergungsweisen der Wahrheit des Seyns im Seienden das Geleit, und zwar deswegen, weil Sprache die einzige faktische Bergungsweise ist, die als Dichtung einerseits Bergung der Wahrheit des Seyns im Seienden ist, andererseits aber auch als Sagen der Philosophie die Wahrheit des Seyns unmittelbar (wenn auch immerhin als Sichverbergen) zu erfahren vermag. Sowohl Dichtung als auch Philosophie sind Weisen des Sagens; der Dichtung geht es aber um das Wort, der Philosophie um das Wort als Worin für das sich ver-bergende Seyn. Zusammenfassend kann dieses komplexe Wesensgeflecht dadurch ausgegdrückt werden, daß Sprache in ihrer höchsten Potenzierung, d.h. in ihrer eigensten und eigentlichsten Wesensbestimmung das Sagen des seinbergenden und damit geschichtegründenden Wortes für dessen Verschlagendes ist; anders ausgedrückt, die jeweilige Geschichte selbst als der bergende Wortraum für das Sichverbergen der Wahrheit des Seyns. Die eigentliche Geschichte ist aber nicht ohne das Dasein; eigentliche Geschichte west in und als das Dasein selbst. So ist die Sprache als Sage immer das jeweilige Be-greifen der geschichtlichen Weise, wie das Dasein in der Lichtung der Wahrheit des Seyns zu stehen hat: der *Inbegriff der Inständigkeit*.

§16 *Rede und Sage*

Die Interpretation des seinsgeschichtlichen Sprachbegriffs aus den *Beiträgen zur Philosophie* hat jetzt die fortlaufende Untersuchung in die Lage gebracht, die Wesensbestimmung der Sprache in der ereignisgeschichtlichen mit derjenigen in der transzendental-horizontalen Blickbahn sachgerecht kontrastieren zu können. Allein, diese Aufgabe wird dadurch erschwert, daß Rede und Sein vor allem ein Thema in „Zeit und Sein“ hätte sein müssen, d.h. im geplanten dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit*, worin von der Wahrheit des Seins und vermutlich auch von ihrem Bezug zu Rede gehandelt worden wäre.

Die zwei Texte, die uns über den geplanten Inhalt von „Zeit und Sein“ nähere Auskunft geben, sind *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, welche Vorlesung Heidegger selber als eine „neue Ausarbeitung“ vom geplanten „Zeit und Sein“ bezeichnet,[1] und der im Januar 1962 gehaltene, noch nicht in der Gesamtausgabe gedruckte Vortrag „Zeit und Sein“.[2] Aus dem Aufriß der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* läßt sich einerseits nicht entnehmen, ob Heidegger Rede als thematisches Problem zu behandeln plante.[3] Andererseits ist der Vortrag „Zeit und Sein“ ein Versuch, ein breiteres Publikum zum Nachdenken über die in der fundamental-ontologischen Blickbahn gesichtete Problematik von Zeit und Sein und ihre Verwandlung durch das seinsgeschichtliche Denken einzuladen. Auch dieser Text gibt keinen Aufschluß darüber, ob und wie beim Übergang vom ersten zum zweiten Ausarbeitungsweg der Seinsfrage die Besinnung auf den Zusammenhang zwischen Rede und Sein thematisch mitwirkte.

---

[1] S. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* S. 1, Fußnote 1: „Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von ‚Sein und Zeit“‘.

[2] In: *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1969. S. 1–26.

[3] *Die Grundprobleme der Phänomenologie* S. 32–33. Die Gliederung des zweiten Teils der Vorlesung, welcher Teil inhaltlich „Zeit und Sein“ entspricht, verweist auf die vier Themenbereiche der ontologischen Differenz, der Grundartikulation des Seins, der möglichen Modifikationen des Seins (und der Einheit seiner Vielfältigkeit) und des Wahrheitscharakters des Seins. Nur der erste Themenbereich ist von Heidegger ausgearbeitet worden.

Es deutet jedoch eine Randbemerkung aus *Unterwegs zur Sprache* darauf hin, daß die geplante Thematik von „Zeit und Sein“ schon in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem Wesen der Sprache stand. Im Vortrag „Das Wesen der Sprache“ kommentiert Heidegger den Satzteil „Wo es nun aber gilt, etwas zur Sprache zu bringen, was bislang noch nie gesprochen wurde“ mit den Worten: „‚Zeit und Sein‘—das Nichtdurchkommen hier 1923–1926 nötigte zur Besinnung auf die Sprache und—zum *Nicht*veröffentlichen der zuerst entworfenen Stücke[.]“[4]

Aus *Die Grundprobleme der Phänomenologie* und aus „Zeit und Sein“ wissen wir, daß das geplante Thema des dritten Abschnitts des ersten Teils von *Sein und Zeit* der Seinssinn von Sein-überhaupt als die *Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit (Transzendenz) und der horizontalen Zeit war.*[5] *Abschnitt V, S. 40–43.* Dazu lauten Heideggers Randbemerkungen zu „Zeit und Sein“ in §8 „Der Aufriß der Abhandlung“ von *Sein und Zeit* wie folgt: „Die transzendentale Differenz. Die Überwindung des Horizonts als solchen. Die Umkehr in die Herkunft. Das Anwesen aus dieser Herkunft“.[6] Für den zweiten Teil von *Sein und Zeit* waren die „Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“ vorgesehen.[7] Ein weiterer Hinweis ist zwei Randbemerkungen zu entnehmen, die das Wesen der Sprache betreffen. Heidegger kommentiert den Satz

> Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie „Bedeutungen“ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren.[8]

mit der Bemerkung „Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern *ist* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.“ Ferner kommentiert Heidegger den Satz „Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmäßig artikuliert, die Seinsart des geworfenen, auf die ‚Welt‘ angewiesenen In-der-Welt-seins hat“ durch „Für Sprache ist Geworfenheit wesentlich.“[9] Damit ist der Wesensbereich deutlich umrissen, aus dem her eine Interpretation des immanenten Wandels von Heideggers Sprachdenken den Leitfaden zu nehmen hat: Geworfenheit (Faktizität des Daseins)—Geschichtlichkeit—Wahrheit des Seyns—Wesen der Wahrheit als Lichtung des Da.

Der Übergang der Fundamentalontologie in das seinsgeschichtliche Denken wird von der Erfahrung der geschichtlich sich wandelnden Wesung der Wahrheit des Seyns ausgelöst. Die Wahrheit des Seyns als der *Zuwurf* ist das ursprüngliche Wesen dessen, was in *Sein und Zeit* als *Geworfenheit* gesichtet wird. In *Sein und Zeit* wird mit dem Titel Geworfenheit die *Faktizität* des Daseins bezeichnet, das „Daß es ist und zu sein hat“ als Existenzial des Daseins. Wie ändert sich die Erfahrung des Wesens der Sprache, wenn die Herkunft der Geworfenheit aus der Wahrheit des Seyns gesichtet wird?

Das Wesen der Sprache ist in *Sein und Zeit* als die Artikulation der vollen Erschlossenheit des Daseins bestimmt. Die Erschlossenheit des Daseins ist die Lichtung des Da, dessen *Sein* von der Erschlossenheit des Da-*seins* konstituiert wird. Da-*sein* heißt nämlich existieren *als* Da, wobei dieses Da die Wahrheit des Seins überhaupt ist, d.h. geworfen-entworfene Wahrheit des Seins, die als solche durch und durch vom Reden als dem Artikulieren bestimmt ist. Anders

---

[4] *Unterwegs zur Sprache* S. 151.

[5] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Leitlinien für die Interpretation von ‚Sein und Zeit‘“ (In: *Subjekt und Dasein*, S. 15–43)

[6] *Sein und Zeit* §8 „Der Aufriß der Abhandlung“. S. 53.

[7] *Sein und Zeit* §8. S. 53.

[8] *Sein und Zeit* §18 „Bewandtnis und Bedeutsamkeit; die Weltlichkeit der Welt“. S. 117.

[9] *Sein und Zeit* §34. S. 214.

gesagt: Weil die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins auch die des Seins im ganzen, d.h. die im dritten Abschnitt zu thematisierende Wahrheit des Seins ist, ist Rede als die Artikulation der Erschlossenheit des Daseins *auch* eine das Sein selbst artikulierende Artikulation. Wenn nun die Herkunft der Geworfenheit aus der sich zusprechenden Wahrheit des *Seyns* erfahren wird, muß diese ganze Struktur in die damit sich eröffnende *seinsgeschichtliche* Blickbahn mit aufgenommen werden.

Die Geworfenheit wird in der Fundamentalontologie als Existenzial, d.h. als ontologisches Strukturmoment des Daseins gefaßt. Weil Geworfenheit noch nicht als Zuspruch des Seyns bestimmt ist, bleibt *der geschichtlich sich wandelnde Wesenscharakter* der Wahrheit des Seyns verhüllt zugunsten der Geschichtlichkeit des Daseins in seiner Faktizitat. Auf diese Weise bleibt das ursprünglichere Wesen der Geworfenheit als der jeweils geschichtlich sich anders zusprechende Zuspruch des Seyns verhüllt. Dieses ursprünglichere Wesen der Geworfenheit bleibt aber sichtbar (wenn auch thematisch unerfahren) in der Bestimmung der Geworfenheit als sprachlich artikuliert durch Rede.

In *Sein und Zeit* klingt das Phänomen der Wahrheit des Seyns in der Erfahrung des ontologischen Vorrangs der Rede vor allen anderen Erschlossenheitsweisen des Daseins an, d.h. in der Bestimmung des Wesensortes der Rede als die ursprüngliche Zeitlichkeit des Daseins. Die Wesensbestimmung der Rede in der transzendental-horizontalen Blickbahn, könnte man sagen, ist die Weise, wie das Seyn eine in der fundamental-ontologischen Begrifflichkeit geborgene Spur seiner Wahrheit hinterläßt.

Die philosophische Bedeutung, die der späte Heidegger der Sprache zuschreibt, wird um so verständlicher, wenn man bedenkt, daß der eigentliche Auslöser des Übergangs in die seinsgeschichtliche Blickbahn eigentlich *die Erfahrung des Wesens der Sprache aus der Erfahrung der Wahrheit des Seyns war*; dieser *Sprach*weg ins Ereignis hängt mit der Anderserfahrung der ontologischen Verfassung der Geworfenheit zusammen. Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, muß man auf den zentralen Problemkreis verweisen, der Heidegger zur Besinnung auf das Wesen der Sprache führt: das Problem der *ontologischen Differenz* und der Erfahrung der *geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seyns*.

Zunächst wird zum Problem, wie das Sein, das als das radikal Andere zum Seienden bestimmt wird, als radikal Anderes dennoch der Horizont für den transzendierenden Überstieg sein kann. Dieses Problem hängt am innigsten mit dem Problem zusammen, wie der geschichtliche Charakter nicht nur des Daseins, sondern auch des Seyns innerhalb der transzendental-horizontalen Blickbahn angemessen zu fassen ist. Warum nötigt das Nichtdurchkommen mit diesen Problemen zur Besinnung auf das Wesen der Sprache? Die Antwort lautet: Weil der jeweilige geschichtliche Zuspruch des Seyns eine Weise ist, *wie das Wesen der Sprache jeweils geschichtlich west*. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seyns hängt somit so mit dem Wesen der Sprache zusammen, daß die volle Erfahrung der Wahrheit des Seyns nur vermittelst einer Besinnung auf die Geschichtlichkeit der Sprache erfolgen kann. Diese Besinnung auf die Geschichtlichkeit der Sprache erfolgt ihrerseits als die Besinnung auf diejenige Urstiftung des Seyns bei den Griechen, *die zur geschichtlichen Lichtung der Wahrheit des Seyns als das radikal Andere zum Seienden geführt hat*.

Somit wird ersichtlich, daß die Probleme der ontologischen Differenz und der angemessenen Fassung der geschichtlich sich wandelnden Wahrheit des Seyns nicht getrennte, auf für sich zu lösende Aufgabenbereiche zurückzuführen sind, sondern auf demselben ontologischen Fundament beruhen, nämlich der Bergung einer geschichtlichen Gestalt der Wahrheit des Seyns in diejenige Sprache, *die für die Geschichte der Metaphysik entscheidend gewesen ist*. Also kann von einem *Sprachweg* ins seinsgeschichtliche Denken im eigentlichen Sinne gesprochen

werden; denn die Aufgaben, die dem Boden der ersten Ausarbeitung der Seinsfrage als Fundamentalontologie entwachsen, hängen wesentlich mit Sprache zusammen, mit der Sprache nämlich, welche die Erfahrung der Wahrheit des Seyns auf die metaphysiche Bahn, d.h. auf die Blickbahn auf das Sein des Seienden als *ständige Anwesenheit* lenken. Daher erfolgt Wieder-holung der Metaphysik aus der Seinsvergessenheit durch die Wiedergewinnung der verhüllten Wahrheit des Seyns, der Wahrheit nämlich, die als verschüttete Spur in der Sprache der Metaphysik noch anzutreffen ist.

Daß die seinsgeschichtliche Wesensbestimmung der Sprache durchaus keine *Neu*bestimmung, sondern eine ursprünglichere Bestimmung der *schon* in *Sein und Zeit* gesichteten Wesenscharaktere der Sprache und somit eine *Anders*bestimmung ist, zeigen folgende Tatsachen, auf die wir zum Schluß in den folgenden Absätzen aufmerksam machen möchten, und zwar lediglich aus Verständlichkeitsgründen; denn im Bereich des seinsgeschichtlichen Denkens entscheidet sich durch bloße Ähnlichkeiten nichts.

Die seinsgeschichtlich bestimmte Sprache hat die zweifache Verhüllungstendenz, daß 1. das Wort ohne das Sichversetzen des Hörenden in einen ursprünglichen Bezug zum Benannten „verstanden“ werden kann, und 2. daß die Wahrheit des Seyns sich beim Ansprechen des Seienden verbirgt. Somit ist eigentliche Sprache *sigetisch*, d.h. die Sprache sagt das Seyn, indem sie die eigene Verhüllungstendenz der Sprache des Seienden thematisch mitsehen läßt. Der Wesensort der eigentlichen, durch das Seyn er-eigneten Sprache ist die Stille als die Bereitschaft des Daseins zum Stil der Verhaltenheit.

Auch die Fundamentalontologie kennt die erste Verdeckungstendenz der Sprache, indem das *Gerede* als ein Weitererzählen um des Erzählens Willen bestimmt wird, nämlich als ein Sprechen ohne das Nachvollziehen eines echten Seinsbezugs zum besprochenen Seienden. Die zweite Verdeckungstendenz klingt in der Bestimmung der eigentlichen Sprache als wesenhaft schweigende an (Er-schweigung durch den schweigenden Gewissensruf). Das Schweigen wird aber als *daseinsgebundenes* Phänomen erfahren, als Ruf der Sorge, d.h. vom Dasein selbst an sich selbst ergehende Rede.

Durch den ver-schweigenden Gewissensruf wird das Dasein in ein eigentliches, unverdeckendes Verhältnis zu seinen eigensten Möglichkeiten gebracht. Weil aber Geworfenheit noch nicht als Zuspruch des Seyns bestimmt ist, wird das Dasein nicht vor das Seyn, sondern vor es selbst als transzendierendes gebracht. Dadurch wird die Übernahme der Geworfenheit in die Existenz nicht als Ereignung erfahren, nicht als Übernahme der jeweiligen geschichtlichen Wahrheit des Seyns, die *vom Seyn selbst* ausgelöst wird, sondern als *eigene Wahl*. Die Tatsache aber, daß die eigentlichsten Seinsmöglichkeiten des Daseins erst im Gewissens*ruf* als einem Modus der Rede *als eigentlichste* zugänglich werden, weist darauf hin, daß die geworfenen Existenzmöglichkeiten ihre ontologische Herkunft im Zuspruch des Seyns als einer Wesungsweise der Sprache haben.

Der *sprachliche* Charakter dieses ganzen ontologisch-sprachlichen Wesensgeflechts—welches als der Wesensort für das Geschehen der fundamental-ontologisch gedachten Entschlossenheit bzw. der seinsgeschichtlich gedachten Inständigkeit bezeichnet werden kann—wird in der transzendental-horizontalen Blickbahn abgeblendet, und zwar weil es darum geht, die ontologischen Strukturen des Daseins in seinem Verhalten zu Sein herauszuarbeiten. Dieser Ansatz beim Dasein, welcher die Ausbildung des Grundgefüges der Fundamentalontologie als Daseinsanalytik und folglich die erste, wenn auch unabgeschlossene Einsicht in die Wahrheit des Seins ermöglicht hat, wird zugleich zum Verhängnis, insofern die Transzendenz als Übersteigen des radikal Verschiedenen auf das Andere hin erfahren und folglich die ontologische Herkunft der Geworfenheit in die Seinsverfassung des Daseins verlegt wird.

Auf diese Weise kann die Wesung der Wahrheit des Seyns, die ja als der sprachlich bestimmte Zuruf (Geworfenheit) für die sprachlich bestimmte Zugehör (Entwurf) west, nicht als er-eignetes, in der Lichtung der Wahrheit des Seyns immer schon gestandenes Phänomen erfahren werden, nämlich die Inständigkeit in der Kehre als die Wesung der Stille für das Wesen der Sprache. Auf diese Weise führt der grundlegende, alle anfangende Ausarbeitung der Seinsfrage als Fundamentalontologie ermöglichende Ansatz, obwohl als erster Ansatz *notwendig*, um überhaupt den Wortraum für das Fragen nach dem Seyn zu eröffnen, *dennoch* wesenhaft zur Verhüllung des geschichtlichen Wesungscharakters der Wahrheit des Seyns, und das heißt zur Notwendigkeit des zweiten Ausarbeitungswegs der Seinsfrage als seinsgeschichtliches Denken.

§17 *Unterwegs zu Trakls Gedicht*

Nach der Aufzeichnung der bahnbrechenden philosophischen Überlegungen der *Beiträge zur Philosophie* schreitet Heidegger sodann zur konkreten Umgrenzung einzelner Problemgebiete im Lichte seiner Einsicht in die geschichtlich sich wandelnde Wesung der Wahrheit des Seyns fort. Es folgt eine Zeit fruchtbaren Schaffens, die vor allem am Anfang sehr stark an die nunmehr als Seinsgeschichte konzipierte „Destruktion der Geschichte der Philosophie“ orientiert bleibt. So setzt sich Heidegger in den Jahren 1939–49 wiederholt mit Nietzsche, Schelling und Hölderlin sowie mit Heraklit und Parmenides auseinander, jetzt aber mit einer vollentwickelten, der Sache angemessenen Begrifflichkeit, die es Heidegger erlaubt, das von diesen Hauptfiguren der abendländischen Philosophie Gedachte im Hinblick auf die Geschichte des Seyns auszulegen. Obwohl Sprache immer noch eine wichtige Rolle in der fortgehenden philosophischen, nunmehr seinsgeschichtlichen Ausarbeitung der Seinsfrage spielt, bleibt sie dennoch im Hintergrund während dieser Besinnungszeit auf den geschichtlichen Prozeß, der zur gegenwärtigen Epoche der Seinsgeschichte geführt hat.

So hält Heidegger zwar im SS 1939 ein Oberseminar mit dem Titel *Vom Wesen der Sprache*,[1] aber um nach dem im Rahmen der Gesamtausgabe herausgegebenen Sammelband von Aufzeichnungen zu urteilen, handelte es sich in erster Linie um eine Wiedergabe des seinsgeschichtlichen Sprachbegriffs der *Beiträge zur Philosophie* in Form einer philosophischen Auseinandersetzung mit Johann Gottfried Herder. Die nur teilweise vorgetragene Vorlesung „Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten“[2] versucht, insofern sie sich mit dem seinsgeschichtlichen Begriff der Sprache befaßt, die Hörer durch die vereinfachte Wiedergabe des schon in den *Beiträgen zur Philosophie* gezogenen Unterschieds zwischen Dichten und Denken in das eigentliche Denken der Philosophie einzuleiten. Die SS 1943 gehaltene Vorlesung „Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit“ sowie die SS 1944 gehaltene „Logik. Heraklits Lehre vom Logos“[3] nehmen die erstmals in *Einführung in die Metaphysik* versuchte Darstellung der Geschichte der abendländischen Philosophie als Geschick des Seyns und als fortschreitende Verhüllung des erst anfänglich erfahrenen Wesens des λόγος wieder auf. Diese Vorlesungen machen ständig Gebrauch von dem seinsgeschichtlichen Begriff der Sprache, ohne aber diesen thematisch als solchen zu behandeln. Das will sagen: Die zwei Vorlesungen versuchen als Fortsetzung der ansatzmäßig schon in der *Einführung in die Metaphysik* geleisteten Arbeit zwar die erst anfängliche Erfahrung des Wesens des λόγος der geschichtlichen Verschüttung zu entreißen, zielen dennoch in ihrem Vorbereitungscharakter

[1] Gesamtausgabe Bd. 85. Hrsg. Ingrid Schüßler. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1999.

[2] In: *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Gesamtausgabe Bd. 50. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1990. S. 90–160.

[3] In: *1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Gesamtausgabe Bd. 55. Hrsg. Manfred S. Frings. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.

nicht als solche auf eine thematische Vertiefung der seinsgeschichtlichen Erfahrung des Wesens der Sprache. Die Vermutung liegt nahe, daß Heidegger die Wesensbestimmung der Sprache in den *Beiträgen zur Philosophie* als noch immer nicht zu Ende gedacht erschien—das nennende Wort für das Seyn steht ja am Ende der *Beiträge* noch aus—und er es deshalb vorzog, auf die öffentliche Darstellung der seinsgeschichtlichen Sprachauffassung bis zu demjenigen Zeitpunkt zu verzichten, an dem die seinsgeschichtliche Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie das nötige Licht auf das Wesen der Sprache geworfen hätte.[4]

Dieser Zeitpunkt scheint aber erst eindeutig mit der Niederschrift des Vortrags „Die Sprache“[5] erreicht zu sein, denn hier arbeitet Heidegger erstmals in derjenigen seinsgeschichtlichen Blickbahn auf die Wesensverfassung der Sprache, die zu der Reihe einzelner aber dennoch zusammenhängender Schriften führte, die in dem Sammelband *Unterwegs zur Sprache* nachgedruckt sind und die den Kernbestand seines späteren—d.h. seinsgeschichtlichen—Sprachdenkens darstellen.

Unterwegs zu diesem Zeitpunkt—unterwegs also zur Aufnahme in das seinsgeschichtliche Denken von Georg Trakls „Gedicht“, um Heideggers spätere terminologische Bezeichnung für die Gesamtheit des Stimmungsgefüges zu verwenden, woraus ein Dichter sein Gesamtwerk heraus dichtet, und welches das Hinnehmen eines dichterischen Corpus als eines zusammenhängenden Ganzen ermöglicht—geschieht die wohl interessanteste und originellste Besinnung auf das seinsgeschichtlich gedachte Wesen der Sprache im 1946 verfaßten „Brief über den ‚Humanismus‘“.[6] Eine gleich am Anfang des Textes vorkommende Anmerkung von Heidegger verweist auf die *Beiträge zur Philosophie* als die begriffliche Quelle des Gedankengangs, den Heidegger im „Brief über den ‚Humanismus‘“ in einer für die breitere Öffentlichkeit zugänglich eren Weise darstellt:

> Das hier Gesagte ist nicht erst zur Zeit der Niederschrift ausgedacht, sondern beruht auf dem Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im ‚Augenblick‘ eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen. —Der Brief spricht immer noch in der Sprache der Metaphysik, und zwar wissentlich. Die andere Sprache bleibt im Hintergrund.[7]

Daß der 1936 begonnene Weg kein anderer als der seinsgeschichtliche Weg der *Beiträge* ist, belegt eine zweite Anmerkung zum Text. Heidegger kommentiert nämlich den Satz „Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört“ durch den Hinweis: „Nur ein Wink in der Sprache der Metaphysik. Denn ‚Ereignis‘ seit 1936 das Leitwort meines Denkens.“[8] Der Humanismus-Brief versteht sich also teilweise als einen Versuch, die Sprache des seinsgeschichtlichen Denkens in die Sprache der Metaphysik zu über-setzen, d.h. der Humanismus-Brief spricht von einem seinsgeschichtlichen Standpunkt ausgehend dennoch aus der Metaphysik heraus, um die Notwendigkeit eines durch die eigene geschichtliche Bestimmung ausgelösten, daher wesensimmanenten Wandels vermittelst der seinsgeschichtlichen *Wieder-holung* der ursprünglichen Möglichkeiten des philosophischen Denkens aufzuzeigen.

Äußerlich nimmt dieser Versuch, die ursprüngliche Bestimmung und die ursprünglichen

---

[4] Vgl. *1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. S. 345: „Dieses Sagen [vom Bezug des menschlichen λόγος zum Λόγος] gelangt einst zu einer Sprache, wenn zuvor das hier zu denkende Seyn in sein Wort gekommen ist. Eines Tages, wir wissen ihn nicht und nie, wird das Seyn in solches Wort kommen, weil das Seyn unvergänglich ist, aber auch auf den Gang in seine eigene Wahrheit [. . .].“

[5] In: *Unterwegs zur Sprache*. S. 7–30.

[6] In: *Wegmarken*. S. 313–364.

[7] *Wegmarken* S. 313.

[8] *Wegmarken* S. 316. Vgl. auch *Beiträge zur Philosophie*. „Nachwort des Herausgebers“. S. 512.

Möglichkeiten des Denkens aus der Seinsvergessenheit herauszuholen, die Gestalt einer durch einen Brief von Jean Beaufret veranlaßten Auseinandersetzung mit dem humanistischen Existenzialismus Jean-Paul Sartres an. Die meisten im Brief dargelegten Gedankenstrukturen für den verstehenden Nachvollzug der seinsgeschichtlichen Einsichten in das zusammengehörige Wesen der Metaphysik, der Sprache und des Menschen sind aus den *Beiträgen zur Philosophie* wohlvertraut. An dieser Stelle darf also eine zusammenfassende Darstellung der spezifischen Gestalt, die sie im „Brief über den ‚Humanismus'" erhalten, weitgehend für entbehrlich gehalten werden. Zwecks der Vorbereitung auf eine hermeneutisch-phänomenologische Analyse von Heideggers philosophischer Begegnung mit Trakls Gedicht scheint es aber ratsam, auf einige Textstellen einzugehen, die zum Teil eine Weiterentfalt von Gedanken der *Beiträge* hinsichtlich der Sprache darstellen.

Heidegger nennt den Menschen im Humanismus-Brief den „Hirt des Seins",[9] eine terminologische Bezeichnung, die dem seinsgeschichtlichen, das Wesen des Menschen als Da-sein nennenden Ausdruck „Wächterschaft für die Stille"[10] begrifflich verwandt ist. Das Wesen des Menschen als Da-sein besteht aber darin, daß „[das Dasein] in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins."[11] Diese Nachbarschaft wird aber durch das Geschehen des Wesens der Sprache gestiftet:

> Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.[12]

Für die Klärung des an dieser Textstelle allein ontologisch gemeinten Begriffs des „Wohnens" verweist Heidegger auf die etymologische Klärung des „In-Seins" als „Wohnen" in *Sein und Zeit*.[13] „Sein", verstanden als Existenzial des Daseins, d.h. als In-Sein, besagt nach dieser Deutung „wohnen bei …, vertraut sein mit …". Daß die Sprache das Haus des Seins und die Behausung für das Wohnen des Menschen sei, bedeutet demnach, daß Sprache das Worin für das Vertrautsein des Menschen als Da-sein mit Sein-überhaupt sei. Als Wächter dieser Behausung hütet der Mensch das Offene für die Offenbarkeit des Seins. „Das Denken baut am Haus des Seins, als welches die Fuge des Seins je geschickhaft das Wesen des Menschen in das Wohnen in der Wahrheit des Seins verfügt."[14] Das De nken nämlich bereitet das Geschehen der Sprache vor, damit es als die Lichtungsstätte für das Sichlichten der Wahrheit des Seyns offenstehe. Die Eröffnung der Lichtungsstätte selbst—der Sprache als des „Hauses" des Seyns—geschieht aber als das Fügen des Menschen als Da-sein in die Fuge der geschichtlich sichlichtenden Wahrheit des Seyns. In der Terminologie der *Beiträge zur Philosophie* hieße das etwa: Die Gründung der Wahrheit des Seins als die Gründung der eigentlichen Geschichte geschieht als die in der Stille fallende Entscheidung über den jeweiligen geschichtlichen Stil des Daseins. Obwohl das Denken an dem Haus des Seins baut, „Gleichwohl schafft das Den-

---

[9] *Wegmarken* S. 342.

[10] Vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie* §254 „Die Verweigerung". S. 406.

[11] *Wegmarken* S. 342.

[12] *Wegmarken* S. 313.

[13] *Wegmarken* S. 358. Vgl. *Sein und Zeit* §12 „Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem". S. 73: „Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‚Ineinander' Vorhandener, als ‚in' ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‚in' stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten […]." Heidegger verweist auch auf den Vortrag „‚…dichterisch wohnet der Mensch…'" (In: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000. S. 189–208.), auf den an dieser Stelle nicht eingegangen wird.

[14] *Wegmarken* S. 358.

ken nie das Haus des Seins.“[15] Der jeweilige geschichtliche Entwurf der Wahrheit des Seyns als die jeweilige geschichtlich bedingte Weise, wie das Dasein auf den Zuspruch des Seyns ent--sprechend antwortet, wird von der aus dem Seyn selbst er-eigneten Zugehör ausgelöst. Dieses löst nicht erst der Mensch aus, sondern das Seyn.

Das dreifach gegliederte Wesensgeflecht vom Wesen des Menschen, vom Wesen der Sprache und von der Wahrheit des Seyns wird von Heidegger im Humanismus-Brief etwas deutlicher und vor allem entschiedener als *einheitliches* Wesensgeflecht gefaßt:

> Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache. [...] Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache. Es ist stets unterwegs zu ihr. Dieses ankommende bringt das ek--sistierende Denken seinerseits in seinem Sagen zur Sprache. Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben. Erst so *ist* die Sprache in jener geheimnisvollen und uns doch stets durchwaltenden Weise. Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins.[16]

Die Aufgabe des Denkens besteht darin, das Wort „des“ Seins zur Sprache zu bringen. Indem das Denken dieser Aufgabe Genüge leistet, verhilft ihm das Sein in die Sprache hinein, d.h. in seinem Sagen *vom* Sein erfährt es sich als auf das Sagen *des* Seins angewiesen. Das Sagen „des“ Seins—im Sinne des dem Seyn zugehörigen Sagens—ermöglicht das Geschehen der menschlichen Sprache. Indem der Mensch als Da-sein denkend vom Sein sagt, wird es selbst zur Sprache gebracht, so aber, daß es selbst in die Lichtung des Seins gehoben wird. Erst indem vom Sein gesagt wird, „ist“ Sein. Erst aber indem das Sein von ihm sagen läßt, „ist“ Sagendes als Da-sein. Sein und Sagendes zeigen sich so in einer Nachbarschaft miteinander. Das Worin der Nachbarschaft von Sein und Sagendem ist das Wesen der Sprache. Indem nämlich das Sagende das Zusagende zur Sprache bringt, wird es selbst zur Sprache gebracht, will sagen: Indem das sagende Dasein erst vom zu sagenden Sein sagt, wird das Sagen überhaupt als Sagen ermöglicht.

Dadurch aber, daß das Dasein als sagendes „zur“ Sprache gebracht wird, ist es immer schon im voraus als ereignetes in die Lichtung für die Wahrheit des Seins gebracht worden, denn das Sichlichten der Wahrheit des Seins ist ja die „Voraus-setzung“ dafür, da ß Dasein überhaupt sage. In der Kehre gesehen ist es aber auch berechtigt zu behaupten: Erst im Zur-Sprache-gebracht-worden-Sein des Da-seins ergibt sich die Möglichkeit dafür, daß so was wie Wahrheit des Seins sich überhaupt lichten kann; denn Sein „ist“ ja überhaupt nur als zur Sprache gebrachtes.

Sowohl das Dasein als auch das Sein sind stets „unterwegs zur Sprache“ als dem Ort, worin sie erst zueinander finden. Erst aber als die „offene Stelle“ für das Sichfinden von Da-sein und Sein zueinander „ist“ überhaupt Sprache. Indem diese Sprache geschichtlich ist, d.h. die eigentliche Geschichte als die Geschichte der Stille konstituiert, wird die jeweilig gegenwärtige Wesungsweise der Wahrheit des Seyns verwahrend geborgen für das geschichtliche Nachvollziehen des denkenden Daseins in seiner Geschichte als seinem jeweiligen geschichtlichen Stil. Dieses dreifach gegliederte Wesensgeflecht als einheitliches ist es, das Heidegger zu sagen versucht, wenn er zusammenfassende Formulierungen verwendet wie: „Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins.“

Die Wendung „zur Sprache bringen“, bemerkt Heidegger, sei „ganz wörtlich zu nehmen“. Denn:

> Indem wir nämlich die der Sprache zugeschickte Wendung „zur Sprache bringen“ eigens denken, nur

[15] *Wegmarken* S. 359.
[16] *Wegmarken* S. 361–62.

> dies und nichts weiter, indem wir dies Gedachte als künftig stets zu Denkendes in der Acht des Sagens behalten, haben wir etwas Wesendes des Seins selbst zur Sprache gebracht.[17]

Hier kommt das sigetische Moment der seinsgeschichtlichen Sprache zum Vorschein. Das Sagen des Seins in der Sprache des Seienden erfordert die Verwendung von gewöhnlichen Redewendungen, in diesem Fall der Wendung „zur Sprache bringen“. Diese Redewendung wird gewöhnlich im Sinne von „ausdrücken“, „aussprechen“ verwendet. Dabei wird zugleich zu verstehen gegeben, daß es zunächst etwas gibt, was ungeschickterweise *nicht* schon bei der Sprache angelangt ist, aber im Versuch, sich auszudrücken und sich „klarzumachen“, sodann *zu* ihr gebracht werden soll. Mit diesem alltäglichen Verständnis des zur-Sprache-Bringens hat der seinsgeschichtliche Begriff nichts gemeinsam. Das seinsgeschichtliche Denken erfährt das Zur-Sprache-Bringen als das sich-zueinander-Finden vom sagenden Dasein und vom zu sagenden Sein in der Sprache als dem Offenen, welches aber allererst durch gerade dieses Sichfinden eröffnet wird. Derartige „Bedeutungsverschiebungen“ sind im Bereich des ereignisgeschichtlichen Denkens unvermeidlich, denn das Sein kann nur dadurch in der Sprache des Seienden gesagt werden, daß die ontologischen „Grenzen“ dieser deutlich zum Vorschein kommen. Dieses geschieht aber indem das Ungenügende an der Sprache des Seienden—hier etwa das begrifflich Ungenügende und stillschweigend Vorausgesetzte an der Bedeutung der Präposition „zu“ in der fixen Redewendung „zur Sprache bringen“—im denkend-mithörenden Nachvollziehen des Gesagten im Hinblick auf das Zusagende ausgeglichen wird. Dies gelingt aber nur, wenn das Zusagende von einem sich in einen echten Seinsbezug zum Zusagenden versetzenden Mithörenden angemessen gesichtet wird. Das besagt aber, selbst als mithörend durch das Ereignis er-eignet zu sein. Indem also die Redewendung „zur Sprache bringen“ vom Mithörenden in den Bereich des Sagens des Seins über-setzt wird, „wird etwas Wesendes des Seins selbst zur Sprache gebracht“, d.h. das Unreflektierte und Unerfahrene in der alltäglichen Redewendung wird im Sichlichten der Wahrheit des Seyns „aufgehellt“, und so wird die Redewendung zur Bergungsstätte für das eigentlich als solches in der Sprache Erfahrene. Auf diese Weise geschieht alles Sagen vom Seyn.

[17] *Wegmarken* S. 362.

III. Abschnitt:
Zum Wesen des Abend-Landes

1. Kapitel. Das Geläut der Stille

§18 *Vorbereitung auf das Gedicht*

Die folgenden Paragraphen dienen hauptsächlich dem Vorhaben, Heideggers zwei Trakl-Vorträge „Die Sprache“ (2. Fassung 1951) und „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“ (1952)[1] auszulegen und ihre Rolle im seinsgeschichtlichen Denken zu erläutern. Da die beiden Vorträge trotz der gemeinsamen Orientierung an Georg Trakl verschiedene Themen behandeln und von verschiedenen Absichten geleitet werden, müssen sie getrennt erläutert werden, damit das jeweils Spezifische am Vortrag nicht abgeblendet wird. Es muß aber dabei gleichwohl auf das Gemeinsame, auf Georg Trakls Gedicht nämlich, geachtet werden, soll die Wichtigkeit dieser Vorträge für das seinsgeschichtliche Denken angemessen eingeschätzt werden.

Der erste Trakl-Vortrag ist geschrieben worden, als Heidegger noch am seinsgeschichtlichen Begriff des Gevierts arbeitete, und lehnt sich demgemäß auch stark an die ungefähr zur selben Zeit verfaßten Vorträge „Das Ding“ und „Bauen Wohnen Denken“ an.[2] Die seinsgeschichtliche Ausarbeitung des Begriffs der vier Weltgegenden als des Gevierts geschieht zum ersten Mal im Juni 1950 gehaltenen Vortrag „Das Ding“.[3] Die in der Gesamtausgabe gedruckte Fassung des ersten Trakl-Vortrags „Die Sprache“[4] ist eine laut Heidegger „teilweise wesentliche Überarbeitung der zweiten Fassung“,[5] die Februar 1951 gehalten wurde. Die erste Fassung wurde aber Oktober 1950 vorgetragen. Der dritte Vortrag, in dem sich eine wichtige Darstellung vom seinsgeschichtlichen Begriff des Gevierts befindet, ist der im August 1951 gehaltene „Bauen Wohnen Denken“.[6] Ein vierter, 1951 gehaltener Vortrag „„. . . dichterisch wohnet der Mensch. . .“ behandelt das Geviert im Zusammenhang mit Hölderlin. Da diese vier Vorträge sowohl wegen ihrer gemeinsamen Aufgabe, nämlich der seinsgeschichtlichen Auslegung von Welt in vier Weltgegenden, als auch zeitlich in einem und demselben Zusammenhang stehen,

---

[1] Beide Vorträge sind in *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12 nachgedruckt worden.

[2] Obwohl Heidegger im Vergleich etwa zu seinen Hölderlin-Auslegungen erst verhältnismäßig spät zur Zwiesprache mit Trakl gekommen ist, dürfte man ihr wohl keineswegs eine weniger bedeutendere Stelle im seinsgeschichtlichen Denken zuweisen; vgl. Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1940-1967*. Hrsg. Martin Alber, Walter Methlagl, Anton Unterkircher, Franz Seyr und Ignaz Zangerle. Haymon-Verlag: Innsbruck, 1996. Brief 1132. S. 249 [Brief von Heidegger an L. v. Ficker]: „Gerade in diesen Wochen, da ich wieder [. . .] an Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ mich abmühe, erfahre ich, *welchen* Schritt G. Trakl in Verwindung des Dionysischen bei allem Schmerz hat vollziehen dürfen.“

[3] *Vorträge und Aufsätze* S. 165–187.

[4] *Unterwegs zur Sprache* S. 7–30.

[5] *Unterwegs zur Sprache*. „Hinweise“ S. 259.

[6] *Vorträge und Aufsätze* S. 145–164.

läuft der Weg der Besinnung auf Heideggers denkerische Begegnung mit Georg Trakls Gedicht zunächst auf die vorbereitende Erörterung dieses Zusammenhangs zu. Dieses fordert aber zunächst die schrittweise Vorbereitung auf die seinsgeschichtliche Erfahrung von Trakls Gedicht. Geklärt werden müssen zunächst die spezifische Bestimmung der Trakl-Vorträge als *Er-örterung* sowie das spezifische Wesen des in der Er-örterung Gesichteten, nämlich des *Gesprochenen*.

A. Die Er-örterung des Gesprochenen

Der Vortrag „Die Sprache“ verhält sich so zum Vortrag „Die Sprache im Gedicht“, daß jener eine Erörterung von der Sprache, dieser aber eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht anstrebt. Der Terminus „Er-örterung“ hat hier einen spezifisch seinsgeschichtlichen terminologischen Sinn: „Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis.“[7]

„Er-örterung“ wird somit von Heidegger zunächst von derjenigen Erklärungsweise abgesetzt, wodurch „die Sprache überfallen [wird], um sie in den Griff schon festgemachter Vorstellungen zu zwingen.“[8] Er-örterung ist demnäch eine *phänomenologische* Zugangsweise zum zu Erörternden, was heißt, daß dieses von sich selbst her im Ausschalten aller vorgängigen Meinungen und Theorien erfahren und bestimmt werden soll, und zwar durch eine aus der Sache selbst geprägten Begrifflichkeit, nicht durch das begriffliche „System“ irgendeines schon im voraus entschiedenen „Betrachtungsansatzes“.[9] Zweitens wird Er-örterung als ein Sichbringen an den „Ort des Wesens“ des zu Erörternden bestimmt. Das Sichbringen ist durchaus phänomenologisch zu verstehen, nämlich als das „geistige zu Gesicht bekommen“ des zu Erörternden, so aber, daß die Er-örterung nicht von dessen eigenem phänomenologischen Charakter und dessen eigener phänomenalen Beschaffenheit „ab-sieht“, damit das Erörterte angenehm in ein schon festgelegtes begriffliches Gef üge „einsortiert“ werden kann, sondern so, daß das *Eigene* selbst am zu Erörternden zur Sprache gebracht wird. Das heißt aber, „uns“ an den „Ort des Wesens“ des zu Erörternden bringen: „[Die Erörterung] frägt nach der Ortschaft des Ortes.“[10]

Der Ort ist seinsgeschichtlich begriffen das, woher das zu Erörternde die eigene Bestimmung erhält, das nämlich, was das zu Erörternde als das, was es tatsächlich ist, erscheinen läßt: „Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt das Eingeholte, aber nicht wie eine abschließende Kapsel, sondern so, daß er das Versammelte durchscheint und durchleuch-

---

[7] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[9] Daß eine phänomenologisch-hermeneutische Zugangsweise zum Gedicht besonders geeignet für Trakls eigentümlichen Stil ist, betont Nick Land; vgl. „Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers' Poets*. Hrsg. David Wood. Routledge: London and New York, 1990. S. 71: „The evolution of [Trakl's] style, if it is still possible to write coherently of such a thing, is a drive towards the dissolution of every criterion for evalu-ation. [. . .] The traditional aesthetics which would distinguish a traumatic content from a perfectly 'achieved' formal presentation loses all pertinence as Trakl presses language into the shadows. The last thing we should want is for Heidegger to 'master' these traumatized signs. To learn from Trakl is to write in ashes.“ Vgl. auch David Krell, *Intimations of Mortality*. Kap. 11 „Strokes of Love and Death“. State University Press: University Park, Penn., 1986. S. 171: „Most astonishing about Heidegger's dialogue with Trakl is that he seeks no rescue from that flood: images whelm whatever formulas are launched in his own 'placement' [Erörterung].“

[10] „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 33. Auf die spezifische Prägung, die der Begriff der Er-örterung im zweiten Trakl-Vortrag „Die Sprache im Gedicht“ erhält, wird später eingegangen werden. Es gilt zunächst nur, den Begriff der seinsgeschichtlichen Erörterung überhaupt klarzumachen, damit die Erläuterung des Gevierts in „Die Sprache“ angemessen aufgegriffen werden kann.

tet und dadurch erst in sein Wesen entläßt.“[11] Der Ort ist das Versammelnde, der λόγος.[12] Das Versammelnde läßt das Versammelte als das, was es ist, erscheinen, d.h. ent-läßt das Versammelte in sein (verbal verstandenes) Wesen. Hier fallen das Versammelnde (der λόγος) und das als versammelt zu Erörternde (die Sprache) zusammen. Das Sichbringen an den Ort des Wesens der Sprache heißt folglich, sich auf die sprachliche Erfahrung dessen einlassen, woraus das Wesensgeschehen des Sichversammelns der Sprache entspringt.

Das Sichversammeln der Sprache ist das *eigens*, d.h. vom faktischen Sprechen des Menschen (d.h. von der sprachlichen Verlautbarung) „un-abhängige“ sprachliche Geschehen. Der Ort als das Versammelnde für das Geschehen der Sprache wird aber in den *Beiträgen zur Philosophie* als die *Stille* erfahren. Das Sichbringen an den Ort ist demnach als die Bereitschaft zur Inständigkeit zu verstehen, als die Bereitschaft nämlich, sich als durch das Seyn er-eignet zu erfahren. Daß die Sprache aus dem Ort des eigenen Sichversammelns begriffen werden soll, heißt, das Versammelnde selbst soll das Versammelte erscheinen lassen, anders gewendet, das Wesen der Sprache soll *selbst* zur Sprache gebracht werden, und zwar so, daß dies nicht als „Tätigkeit“ des erörternden Menschen geschieht, sondern als Geschehen*lassen* des Wesens der Sprache.

Die Sprache selbst soll sich selbst dadurch zur Sprache bringen, daß das Da-sein als vom Seyn ereignetes sie sich selbst aus-sprechen *läßt*. Die Sprache zeigt sich aber nur dann *als* Sprache, wenn zuvor der Mensch den Einsprung in das Da-sein gewagt hat, d.h. wenn zuvor über die Bereitschaft zur Inständigkeit in der Kehre als dem Woher des Ursprungs der Sprache[13] entschieden worden ist. Das Sichbringen an den Wesensort der Sprache für die Erfahrung ihres Wesens ist daher mit dem Einsprung in die Stille als den in den *Beiträgen zur Philosophie* gedachten Ort für das Geschehen der Sprache gleichzusetzen. Dieses bedeutet aber die Ver-rückung des Menschen in das Da-sein. *Deshalb* sagt Heidegger an der oben zitierten Stelle: „Die Sprache erörtern heißt [...]: Versammlung in das Ereignis.“[14]

Die Er-örterung der Sprache ist also die Erfahrung des Versammeltwerdens vom versammelnden Wesen der Sprache in sein Woher als das Ereignis, in den kehrigen Bezug nämlich zwischen dem Zuspruch des Seyns und dem diesem Zuspruch ent-sprechenden Da-sein. Da aber *alle* Ereignung sprachlich bestimmt ist, d.h. in und als Sprache geschieht, ist die Er-örterung der Sprache nichts anderes als diejenige spezifische Ereignungsgestalt, die sich als die Ereignung des Da-seins durch die Erfahrung der Wesensherkunft der Sprache aus dem Seyn—und nicht aus dem Sprechen des Menschen—vollzieht. Er-örterung ist Er-eignung, das Gebrachtwerden an den versammelnden Ort als das Wesen des Seyns. Der Terminus „Erörterung“ ist im seinsgeschichtlichen Denken schlechthin *nie* im gewöhnlichen, nicht-terminologischen Sinn als „Erläuterung“ bzw. „Auslegung“ oder „Erklärung“ zu verstehen.

Er-örterung ist im Zusammenhang des philosophischen Vorhabens von „Die Sprache“ zusammenfassend als das Sicheinlassen auf das Sprechen der Sprache als die Erfahrung der Ereignung durch das Seyn zu verstehen. Es erhebt sich aber damit die Frage:

> Wie ist es mit ihrem Sprechen? Wo finden wir solches? Am ehesten doch im Gesprochenen. Darin nämlich hat das Sprechen sich vollendet. Im Gesprochenen hört das Sprechen nicht auf. Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das, was aus ihm währt—sein Währen, sein Wesen.[15]

---

[11] *Unterwegs zur Sprache* S. 33.
[12] Vgl. *Einführung in die Metaphysik* S. 66.
[13] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §255. S. 408.
[14] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.
[15] *Unterwegs zur Sprache* S. 13–14.

Alle Er-örterung ist Erfahrung der Ereignung durch das zu Erörternde. Erörterung ist somit eine bestimmte „Gestalt“ der Ereignung, eine durch das zu Erörternde „ausgelöste“ und somit durch es „geprägte“ Weise, wie das erörternde Da-sein die eigene Zugehörigkeit zum Seyn erfährt. „Gegenstand“ der Erörterung—als das „Woran“ der zu erfahrenden Ereignung—ist hier das Gesprochene. Das Gesprochene ist das Bergende für das Wesensgeschehen der Sprache, das *eigentlich* zu Erörternde, welches aber im Gesprochenen als im es bergenden Seienden gesucht wird. Das eigentlich zu Erfahrende ist das Geschehen der Sprache qua Weise der Ereignung. Dieses zu Erfahrende soll „an“ einem Anderen, es Bergenden, erfahren werden, worin das zu Erfahrende aufbewahrend geborgen ist. Das Bergende ist darum vonnöten, weil vorausgesetzt wird, daß das erörternde Dasein gerade *nicht* im voraus das Geschehen der Sprache thematisch erfahren hat;[16] deshalb wird vom bergenden Seienden als einem zunächst Bekannteren und Vertrauteren ausgegangen.

In der Weise der Bergung in das Seiende—hier nämlich in der Weise der dichterischen Bergung des Geschehens der Sprache im Gesprochenen—bleibt das Sprechen der Sprache für die Erörterung zugänglich aufbewahrt. Das „Sprechen der Sprache“ nennt die Weise, wie das Wesensgeschehen der Sprache als ursprüngliches, alles faktisch-seiende, daseinsmäßige Sprechen ermöglichendes Phänomen für sich betrachtet geschieht. Die Wahl des zu Erörternden als des spezifischen Woran der Erfahrung der Ereignung, d.h. die spezifische Wahl des spezifischen zu erörternden Gesprochenen für die Erfahrung der Herkunft der Sprache aus dem Ereignis, ist im Grunde beliebig. Ein jedes faktisches Gesprochenes gründet im ursprünglichen Sprechen der Sprache als in ihrer Ermöglichung, und deshalb kann die Ereignung der reinen Möglichkeit nach an einem jeden beliebigen Gesprochenen erörternd erfahren werden. Dennoch soll für eine thematische Erfahrung des Sprechens der Sprache die Wahl des Gesprochenen durch ein Vorverständnis des zu Erörtern den geleitet werden:

> [Wir werden] gut daran tun, statt nur beliebig Gesprochenes wahllos aufzugreifen, ein rein Gesprochenes zu finden. Rein Gesprochenes ist jenes, worin die Vollendung des Sprechens, die dem Gesprochenen eignet, ihrerseits eine anfangende ist. Rein Gesprochen es ist das Gedicht.[17]

Die Wahl des bergenden Woran des zu Erörternden soll auf dasjenige Gesprochene treffen, worin das Sprechen, welches dem Gesprochenen eignet, eine *anfangende* Vollendung findet. Das dem Gesprochenen eignende Sprechen ist das seiend-bergende Sprechen im Gegensatz zum Geborgenen, zum Sprechen der Sprache selbst. Das zu wählende Gesprochene soll an sich selber ein seiend-bergendes Sprechen aufweisen können, welches dadurch, das es „anfangend“ ist, d.h. das Geleit vom anfänglich-ursprünglichen Sprechen der Sprache nimmt, vollendet ist, nämlich ihrer höchsten und äußersten Vollzugsmöglichkeit Genüge geleistet hat; denn die höchste Möglichkeit des Bergenden ist ja das „vollkommene“, unverstellende Bergen des Geborgenen im Gegensatz zum uneigentlichen, verstellenden Bergen, das den Seinsbezug zum Geborgenen gerade *nicht* nachvollziehen läßt (das fundamental-ontologisch gedachte Gerede).

Ein Beispiel des vollkommenen Bergenden ist das geglückte Gedicht. Es erhebt sich wiederum die Frage nach der Wahl des zu erörternden Gedichts:

> Doch welches Gedicht soll zu uns sprechen? Hier bleibt uns nur eine Wahl, die jedoch vor bloßer Willkür geschützt ist. Wodurch? Durch das, was uns schon als das Wesende der Sprache zugedacht ist, falls wir dem Sprechen *der Sprache* nachdenken. Dieser Bindung zufolge wählen wir als rein Gesprochenes ein Gedicht, das, eher als andere, bei den ersten Schritten uns helfen kann, das Bündige jener Bindung zu erfahren.[18]

---

[16] Freilich muß das Dasein schon im voraus das Geschehen der Sprache *unthematisch* erfahren haben, um sich überhaupt im alltäglich-besorgenden Umgang mit Sprache „zurechtfinden“ zu können.

[17] *Unterwegs zur Sprache* S. 14.

[18] *Unterwegs zur Sprache* S. 14.

Das gewählte Gesprochene für die Erörterung ist deshalb gewählt, „weil es auf eine nicht erklärbare Weise die Eignung bekundet, unserem Versuch, die Sprache zu erörtern, einige fruchtbare Winke zu leihen.“[19] Die „unerklärbare“ Weise, worauf das gewählte Ged icht das Geeignetsein für die Erörterung bekundet, ist freilich nur deswegen nicht erklärbar, weil sie im Vorverständnis des zu Erörternden gründet, d.h. im *Zirkel im Verstehen* als der notwendigen, einer jeden thematischen Auslegung voraufgehenden, aus Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff bestehenden Struktur für die thematische Ausbildung alles Verstehens.[20] Die scheinbare Beliebigkeit der Wahl des zu erörternden Gesprochenen muß im faktischen Vollzug des Wählens durch das einer jeden hermeneutischen Situation inhärente Vorverständnis des zu Verstehenden (bzw. zu Erörternden) gegliedert werden. Faktisch verstanden heißt das: Weil das erörternwollende Dasein (hier sowohl der Vortragende als auch die mitdaseienden Hörenden) im gegenwärtigen Zusammenhang das Sprechen der *Sprache*—und nicht etwa des Menschen oder sogar eines einzelnen Dichters—selbst zur Sprache bringen will, kann es eigentlich jedes beliebige Gedicht als zu erörterndes wählen. Gerade weil es aber auf das spezifische Sprechen der *Sprache* achten will, bleibt das von Trakl qua von einem bestimmten Individuum bloß *Gesagte* (im Gegensatz zum *Gesprochenen*) thematisch außer Acht.[21] Die Erörterung des Sprechens der Sprache an einem bestimmten Trakl’schen Gedicht ist keine Trakl-Interpretation im eigentlichen Sinne, sondern der phänomenologische Versuch, die *ontologische Ermöglichung eines jeden* Sprechens und Sagens *an* einem für diesen Zweck besonders geeigneten Beispiel des bergenden Sagens aufzuweisen.[22] Erörterung im seinsgeschichtlichen Sinne ist keine Interpretation, sondern das Aufweisen des Verhältnisses des Gesprochenen zum Wesen der Sprache überhaupt als die phänomenologisch-hermeneutische Weisung des Gesprochenen in das Wesensgeschehen der Sprache als in seinen es ermöglichenden Wesensort.[23]

B. Tautologie und Abgründiges

Die Wahl des eigentlich am es bergenden Seienden zu Erörternden wird von Heidegger wiederholt tautologisch oder quasi-tautologisch formuliert. Thema der Erörterung ist „die

---

[19] *Unterwegs zur Sprache* S. 17.

[20] Vgl. *Sein und Zeit* §32 „Verstehen und Auslegung“.

[21] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 15: „Das Gedicht [‚Ein Winterabend‘] hat Georg Trakl gedichtet. Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig; hier, wie bei jedem anderen großgeglückten Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann.“

[22] Die Verkennung der phänomenologisch-hermeneutischen Zugangsweise führt zu erheblichen interpretatorischen Schwierigkeiten. Vgl. Karsten Harries’ Darstellung der Problemlage in „Language and Silence: Heidegger’s Dialogue with G. Trakl“ . In: *Martin Heidegger and the Question of Literature. Toward a Postmodern Literary Hermeneutics*. Hrsg. William V. Spanos. First cloth edition. Indiana University Press: Bloomington/London, 1979. S. 156: „Even single poems are often too ambiguous to rule out different, even antithetical interpretations. Is such ambiguity only superficial, to be penetrated by more searching interpretation? Can we assume that a particular poem possesses one determinate meaning? Heidegger seems to deny this: to do justice to this poetry we have to do justice to its ambiguity [. . .]. And yet he himself tends to reduce the different voices of the poet to just one voice when he insists that the multiple meanings of what is said in different poems are gathered together by a deeper meaning which remains unspoken.“ —Harries faßt das „Gedicht“ eines Dichters, die zugrundeliegende, die Einheit seines Werks stiftende *Grundstimmung*, als „a deeper *meaning*“ auf, eine tiefere *Bedeutung*, worin die Einheit des mannigfaltigen Gedichteten *interpretatorisch—nicht* phänomenologisch-hermeneutisch—zu suchen sei.

[23] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 14: „Rein Gesprochenes ist das Gedicht. Wir müssen diesen Satz zunächst als nackte Behauptung stehen lassen. Wir dürfen dies, falls es gelingt, aus einem Gedicht rein Gesprochenes zu hören.“ —Im Gegensatz zu „Die Sprache“ verfolgt der zweite Trakl-Vortrag „Die Sprache im Gedicht“ jedoch die Aufgabe, Trakls Gedicht als solches zu erörtern, d.h. von seinem eignenen seinsgeschichtlichen Ort her zu verstehen und seine spezifische Weise des Sagens der Zugehörigkeit zum Wesen des Seyns zu erfahren.

Sprache selbst“, und das heißt z.B. „Die Sprache selbst ist: die Sprache und nichts außerdem“; „die Sprache selbst ist die Sprache“; „Sprache ist Sprache“; „die Sprache spricht“; „der Sprache überlassen wir das Sprechen“; „‚Vernunft ist Sprache, λόγος‘“; „Die Sprache ist: Sprache“; „das Sprechen der Sprache“.[24] Die verschiedenen tautologischen Formulierungen weisen darauf hin, daß der Sprache das Sprechen überlassen wird, d.h.: „Wir möchten die Sprache weder aus anderem, das nicht sie selber ist, begründen, noch möchten wir anderes durch die Sprache erklären.“[25]

Die tautologische Formulierung des zu Erörternden ist die vorläufige Formulierung eines phänomenologisch Aufzuhellenden.[26] Die „tautologische“ Formulierung wird im Hinblick auf die Verfahrensweise der hermeneutisch-phänomenologischen Methode verwendet, wonach das in Frage Stehende, phänomenologisch zu Klärende von sich selbst her erfahren und bestimmt werden soll. Diese Methode bringt das zu Erörternde als Sichzeigendes zum Sichselbstgeben für die thematische, das in Frage Stehende thematisierende phänomenologische Untersuchung. Durch die Ausschaltung aller Vorurteile und im vorhinein geprägter Theorien wird eine originär gebende Erfahrung des zu Untersuchenden ermöglicht, und das heißt, das zu untersuchende Zuerörternde wird nicht von einem Anderen, ihm nicht Angehörigen her erfahren, sondern es zeigt sich *an ihm selbst von ihm selbst her*—„tautologisch“ im weiten Sinne. Wo die in diesem Sinne verstandene phänomenologische Methode nicht angewendet wird, da wird das zu Untersuchende entweder aus anderem, das nicht es selber ist, begründet bzw. anderes wird durch das zu Untersuchende erklärt.[27] In beiden Fällen spielt das zu Erörternde nur die Rolle eines übergänglichen, verschwindenden Moments, das sofort aus dem Blick verloren wird.[28] Die begründend-erklärende Erfahrungsweise ist *per definitionem unfähig*, das zu Erfahrende als das, was es *selber* ist, zu erfahren, denn lediglich der *Begründungszusammenhang* ist für diesen Anderes vom Anderen her begreifenden Ansatz zugänglich. Die Sache *qua* Sache selbst bleibt notwendigerweise im Begründungszusammenhang verdeckt. Wird dieser Ansatz auch noch mit bestimmten Vorentscheidungen darüber verkoppelt, was und wie begründend in Zusammenhang zu bringen ist, dann wird das zu Erfahrende als das zu Erfahrende, das es selber ist, nur um so mehr verdeckt und der Erfahrung unzugänglich.

Das Dasein hat aber immer schon im voraus ein gewisses Vorverständnis der Sprache, eine allen alltäglich-besorgenden Umgang mit der Sprache leitende „Ansicht“. Diese alltägliche Sprachauslegung gilt es thematisch ins phänomenologische Blickfeld zu rücken, damit sie hermeneutisch-auslegend verschärft und bestimmt werden kann:

> Zweimal nur das Gleich sagen: Sprache ist Sprache, wie soll dies uns weiterbringen? Wir wollen jedoch nicht weiterkommen. Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten.
>
> Darum bedenken wir: Wie steht es mit der Sprache selbst? Darum fragen wir: Wie west die Sprache als Sprache? Wir antworten: *Die Sprache spricht*.[29]

Diese Zeilen verweisen wieder auf den *Zirkel im Verstehen*, auf das alle Auslegung als Ausbildung des Verstehens leitende Vorverstehen, welches seinen ontologischen Wesensort in

---

[24] *Unterwegs zur Sprache* S. 10–14.

[25] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[26] Vgl. Claus-Artur Scheier, „Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 47 (1993), I. S. 60–74.

[27] Freilich soll die Er-örterung, das Sichbringen an den Wesensort des zu Erörternden, nicht selbst in diesem Sinne verstanden werden. Er-örterung versteht das zu Erörternde nicht von Anderem her, sondern aus der *eigenen Stellung* im Gefüge des Seyns als der Kehre im Ereignis.

[28] Dieser Ansatz ist nach Heidegger für die herkömmliche Sprachauslegung kennzeichnend.

[29] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

der Vor-struktur des Verstehens findet. Der Zirkel im Verstehen, das Angewiesensein nämlich aller ausbildenden Auslegung auf ein schon-im-voraus-verstanden-Haben des Auszulegenden, ist ein unvermeidliches, weder abzuschaffendes noch zu beseitigendes ontologisches *Faktum*; denn wenn das Verstehen als ontologische Seinsverfassung des Daseins auf keinerlei Weise schon im voraus verstanden hätte, d.h. wenn im voraus überhaupt keine Lichtung für das verstehenwollende Dasein wäre, dann wäre *überhaupt kein Verstehen*. Es kann daher nicht die Aufgabe des auf angemessener, sach-gerechter Weise verstehenwollenden Daseins sein, den Zirkel im Verstehen zu beseitigen, sondern „in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen", und das heißt, daß es die

> erste, ständige und letzte Aufgabe [der Auslegung] bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern .[30]

So gedacht ist die phänomenologische Methode schlechthin „tautologisch". Die Interpretation der Tautologie als nichtssagender Aussage ist auf keine Weise unmittelbar einleuchtend, sondern entspringt einer bestimmten, für unmittelbar einleuchtend *angenommenen* syntaktischen Auslegung des Satzbaus. Laut dieser Einstellung ist einerseits angeblich, wenn sowohl auf „Subjekts-" als auch auf „Prädikatsstelle" dasselbe „Zeichen" steht, nur dasselbe zweimal wiederholt, und folglich nichts neues, dem Subjekt auf „informative" Weise „Zukommendes" gesagt; andererseits versucht man mit gerade derselben Einstellung im Bereich des Technisch-logischen die Wahrheit der logisch-mathematischen Urteile dadurch zu sichern, daß man diese Urteile als tautologisch (als analytische Urteile) bezeichnet, und die Notwendigkeit solcher Urteile auf die Unfähigkeit des begrenzten menschlichen Intellekts zurückführt, alle (tautologisch zu ziehende) „Folgen" der angenommenen „Axiome" simultan durchschauend das ganze logisch-mathematische Aussagengefüge auf einmal zu erfassen.

Bekanntlich hat *Leibniz* als erster versucht, eine wahre Aussage als per definitionem tautologisch zu begreifen versucht, d.h. als Sagen dessen, was zum Begriff des Subjekts als sein Eigenes gehört. Die Informativität solcher Aussagen fußt bei ihm auf dem nicht-im-voraus-Kennen der Zugehörigkeit des Prädikats zum Begriff des Subjekts, also auf der Endlichkeit des menschlichen Intellekts. Bei *Kant* wird die Unterscheidung zwischen auf diese Weise *analytischen* und anderen, durch empirische Erfahrung vermittelten *synthetischen* Urteilen mit der Bezeichnung ihrer Erkenntnisquelle als a priori bzw. a posteriori gekoppelt, wobei die Informativität in ähnlicher Weise wie bei Leibniz begründet wird. Auch *Hegel* sieht, daß die unmittelbare Bezeichnung auch des einfachsten tautologischen Satzes als nichtssagend den phänomenologischen Boden verfehlt.[31] Auch in der Linie von *Frege* und *Russell* wird die Begründung der logisch-mathematischen Urteile als tautologisch zusammenhängendes Folgerungsgefüge ernst genommen, und erst der eindeutige Beweis von *Gödel*, daß eine derartige Begründung unmöglich ist, bringt die verschiedenen Begründungsversuche in dieser Richtung zum Stillstand. Die Auslegung also des Tautologischen als das *schlechthin* Nichtssagende ist nichts anderes als ein willkürliches Absehen sowohl vom phänomenologischen Tatbestand als

---

[30] *Sein und Zeit* §32. S. 203.

[31] Vgl. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Gesammelte Werke Bd. 20. Hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1992. §115. S. 147: „Die *Form des Satzes* [A=A] widerspricht [dem tautologische Einheit sagenwollenden Verstand] schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subject und Prädicat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fodert." Also scheitert der Versuch, ein bloß Tautologisches zu sagen, im Grunde schon am Satzbau selbst, der dieses prinzipiell nicht zuläßt.

von der faktischen Interpretationsgeschichte der Tautologie in der Philosophie.[32] Tautologisches ist nämlich *dann* sinnvoll, wenn aus irgendwelchem Grunde das Identische „übersehen" wird bzw. prinzipiell nicht „auf Anhieb" gesehen werden kann. Nichts mehr und nichts weniger sagt Heidegger selber.

Heideggers Verwendung einer tautologischen Ausdrucksweise hat also nicht nur die Funktion, den phänomenologischen Blick auf die „Sache selbst", nämlich die Sprache, zu leiten, sondern auch eine weitverbreitete und im Alltag meistens unreflektiert einfach hingenommene Auslegung bestimmter Sprachformen, nämlich der tautologischen Aussagen, thematisch und als solche in Frage zu stellen, damit das Unreflektierte an solchen Vor-urteilen durch die Erfahrung der Sprache selbst außer Spiel gesetzt werden kann. So sind Heideggers tautologische Formulierungen auf keine Weise „nichtsaussagend", sondern sie bekunden die Absicht, im Erörtern des zu Erörternden die phänomenologische Methode zu verwenden sowie die ganze Fraglichkeit und Beliebigkeit der geläufigen Sprachauffassungen als solche ins phänomenologische Blickfeld zu rücken.

Heidegger gebraucht eine tautologische Formulierung des Zuerörternden gerade weil das Zuerörternde als es selbst, nämlich Sprache *als* Sprache, sowohl in der philosophischen Interpretationsgeschichte als auch im alltäglichen sprachlichen Umgang zwar in gewisser Weise bekannt, gerade aber wegen dieser Bekanntheit *ver*kannt wird. Was aber im alltäglich-herkömmlichen Sprachumgang verkannt wird, ist das Wesen der Sprache als der diesen spezifischen Sprachumgang ermöglichende *Grund* des Geschehens der Sprache überhaupt. Daß dieser Grund verkannt und in der Verkennung unerfahren bleibt, heißt, der Grund ist als Grund ab-wesend. Einen so im sichentziehenden Ab-wesen gründenden Grund nennt Heidegger terminologisch *Ab-grund*: „Vom Abgrund sprechen wir dort, wo es vom Gru nd weggeht und uns ein Grund fehlt, insofern wir nach dem Grunde suchen und darauf ausgehen, auf einen Grund zu kommen."[33] In diesem Zusammenhang zitiert Heidegger aus einem Brief Hamanns an Herder:

> Wenn ich so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einzigges Wort dreymal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, λόγος. [...] Noch bleibt es immer finster über dieser Tiefe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.[34]

Der Abgrund als das Sichentziehen des Wesens der Sprache durch die Erfahrung des Verschlagenden eröffnet sich Hamann beim „Versuch, zu sagen, was die Vernunft sei". Hamann will Sprache als sicheren „Zufluchtsort" vor der kantischen Epistemologie und ihrer Preisgabe aller sich auf Dinge an sich beziehenden Urteile nehmen; allein im Anderes auf Anderes zurückführend-begründenwollenden Versuch, die sich der Erfahrung des Dinges an sich verweigernden Vernunft durch eine sie auf die Sprache als auf ihren ursprün glichen Grund zurückführende Wesensbestimmung zu überwinden, verweigert sich Hamann die benötigte Erfahrung des Wesens der Sprache in der Gestalt eines sicheröffnenden Abgrunds. Dieses Sichverweigern gründet aber in Hamanns Ansatz selbst, im Vorhaben nämlich, „anderes durch die Spra-

---

[32] Daß tautologische Sätze nicht *schlechthin* nichtssagend sind, ist freilich von den sich an der Logik bzw. Logistik orientierenden Denkern schon erkannt worden. Vgl. z.B. Claus-Artur Scheier, „Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien". In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 47 (1993), I. S. 65: „Carnaps Tautologien sind (operational) sinnvoll, obwohl nichtssagend, während die Tautologien in [Wittgensteins] *Logisch-philosophische Abhandlung* Nichts *sagend* und also sinnlos sind, wodurch genau aber—im emphatischen Sinn: theoretisch—sich Das in ihnen zu *zeigen* vermag, von dem man gar nicht sprechen kann, weil es seinerseits ‚nichts außerdem' ist, nämlich das einfache Wesen der Welt."

[33] *Unterwegs zur Sprache* S. 11.

[34] Hamanns Schriften, Ed. Roth VII, S. 151 f. Zitiert nach Heidegger. *Unterwegs zur Sprache* S. 11.

che“ zu erklären.[35] Innerhalb dieses Interpretationsansatzes west Sprache als der Ab-grund, der gerade durch das Sichentziehen den begründenwollenden Sprachansatz ermöglicht.[36] Wenn es aber darauf ankommt, die Sprache selbst als Sprache zu erfahren, dann muß die abgründige Wesung der Sprache nicht als schlechthinnige *Nichtwesung*, sondern als der *gründende* Ab-grund, der gerade *in* und *als* Ab-wesen gründet, verstanden werden. Das unmittelbare Zusammenbringenwollen der Sprache mit der Kantisch verstandenen Vernunft eröffnet den Ab-grund als das Wesen der Sprache. Der Ab-grund erfolgt durch den Versuch, Sprache von Anderem her zu verstehen, d.h. Sprache als Grund *der Vernunft* hinnehmen zu wollen. Dieser Versuch verbleibt innerhalb der seinsgeschichtlich als unzureichend erfahrenen Blickbahn auf das animal rationale, genauer gesagt, auf die in einer bestimmten Epoche der Seinsgeschichte geschehende Über-setzung von λόγος in ratio. Hamanns Versuch bleibt trotz aller seiner Größe fest verwurzelt in dieser Blickbahn.

Gegen diesen eigentlich die Vernunft, dafür aber nur den Ab-grund der Sprache sichtenwollenden Ansatz richtet Heidegger die tautologisch-phänomenologische Betrachtungsweise des zu Erörternden:

> Indes fragen wir jetzt nicht [wie Hamann], was die Vernunft sei, sondern denken sogleich der Sprache nach und nehmen dabei als leitenden Wink den seltsamen Satz: Sprache ist Sprache. Der Satz bringt uns nicht zu anderem, worin die Sprache gründet. Er sagt auch nichts darüber, ob die Sprache selbst ein Grund für anderes sei. Der Satz: Sprache ist Sprache, läßt uns über einen Abgrund schweben, solange wir bei dem aushalten, was er sagt.[37]

Der tautologisch formulierte Leitsatz, der im Hinblick auf das seinsgeschichtliche Vorverständnis des Wesens der Sprache formuliert ist, weist darauf hin, daß jegliches Zusammenbringen vom alltäglich-durchschnittlichen Verständnis der Sprache mit dem alltäglich-durchschnittlichen Verständnis der Vernunft zu vermeiden ist. Die Sprache ist *Sprache*, und kein Zwischenstadion für ein argumentierendes Begründenwollen, welches eigentlich auf ganz Anderes hinaus ist, in Hamanns Fall nämlich die philosophische Sicherung einer religiösen Doktrin. Das begründende Vorstellen als Zurückführung auf einen als „Ur-sache“ verstandenen Grund gehört zu einer bestimmten seinsgeschichtlichen Epoche und verdeckt das ursprünglichere Wesen der Sprache als das Geschehen *der Sprache selbst*. Ob Sprache überhaupt ein Grund sei, soll zunächst—gemäß phänomenologischer Methode—offengelassen werden. Sofern das gemacht wird, eröffnet sich das abgründige Wesen der Sprache als das Nichterfahrenhaben der Sprache *als* Sprache, wenn aber die *Bekanntschaft* mit der Sprache Faktum des Alltags ist. Gerade diese Bekanntschaft als das unthematische, gebrauchend-verbrauchende Verhalten zu Sprache gründet im Ab-sehen von der Sprache *als* Sprache. Die gebrauchend-verbrauchende Bekanntschaft mit Sprache e röffnet selbst den Ab-grund, und zwar *als ihre ursprüngliche Ermöglichung*. Folglich muß die Erörterung der Sprache selbst, die Erörterung von Sprache überhaupt, das Phänomen des ab-gründig gründenden Wesens der Sprache eigens und als solches thematisieren:

> Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide

---

[35] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[36] Zum frühen Gebrauch des Terminus „Ab-grund“ in Heideggers Denken vgl. u.a. „Vom Wesen des Grundes“. In: *Wegmarken*. S. 174: „Das Grundsein der Freiheit [. . .] bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins. Nicht als sei die einzelne freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl [. . .] aufklaffen.“

[37] *Unterwegs zur Sprache* S. 11.

durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.[38]

Die Er-örterung hält sich in einer vom Geschehen des Ab-grunds durchmessenen Ortschaft auf. Dies ist der Ort der erörterten Sprache, der Ort von dem Heidegger sagt: „Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten.“[39] Das Sicheinlassen auf den sicheröffnenden Ab-grund eröffnet den Raum für die Erfahrung der Sprache als Sprache. Dies kann nicht anders geschehen als durch die Erfahrung der Zugehörigkeit vom Wesen des Menschen und vom Wesen der Sprache. Selbst Hamann hat diese Zugehörigkeit in seiner Weise gesucht, als die Suche nämlich nach dem göttlichen Ursprung der Sprache und damit auch nach der Gottesverwandtschaft des Menschen. In der seinsgeschichtlichen Besinnung auf die Sprache geschieht dies als die Destruktion des geschichtlichen Vorgangs der Über-setzung von „ζῷον λόγον ἔχον“ in „animal rationale“.[40] Soll diese Aufgabe durch die angemessene Sichtung des Wesenszusammenhangs von Sprache und Dasein gelöst werden, dann muß zuerst die entgegengesetzte, ihn verdeckende Tendenz in ihrem ontologischen Ursprung freigelegt werden. Das verlangt aber die phänomenologisch-hermeneutische Freilegung und Klärung der gängigen Kennzeichnung der Sprache in ihrer ontologisch-geschichtlichen Herkunft.

C. Die gängige Kennzeichnung der Sprache

Der gängigen Meinung entzieht sich das Wesen der Sprache, so daß sie sich hier nur als *unerfahrene* (verborgen bleibende) ab-gründige Wesung zeigen kann. Dieses Sichentziehen ermöglicht aber zugleich, daß sich die gängige Meinung über das Wesen der Sprache innerhalb einer bestimmten Auslegungsrichtung zu einer „linguistischen“, d.h. sich am „Wortding“ orientierenden *Sprachphilosophie* im herkömmlichen Sinne ausbilden kann. Heidegger faßt die gängige, einer bestimmten geschichtlichen Besinnung auf die Sprache entwachsende Meinung über Sprache und Sprachwesen so zusammen: „Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen. Diese sind geleitet von Gedanken. “[41] Es fällt auf, daß die nach Heidegger gängige Meinung über Sprache in erster Linie am Seienden orientiert ist, an begrifflich festgestellten Merkmalen und an Eigenschaften, die—in der Sprache von *Sein und Zeit*—ihre ontologisch-begriffliche Herkunft in einer primären Orientierung am primär theoretisch erfaßten Vorhandenen haben. Die „gängige“ Meinung über Sprache und Sprachwesen ist eine wesentlich sich am Seienden orientierende, d.h. verfallende. An der „Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs“ ist die Bestimmung des Seyns im Hinblick auf Produktion und Herstellbarkeit (τέχνη)[42] zu erkennen. Die Bestimmung des Betätigten als Werkzeugs (ὄργανον) weist auf die bestimmte, wesensmäßig mit der „technischen“ Bestimmung des Seyns zusammengehende Auslegung des Wesens des Menschen in der Richtung des „Organischen“ hin. Die gängige, unreflektierte Meinung über das Wesen der Sprache ist ein

[38] *Unterwegs zur Sprache* S. 11.

[39] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[40] Freilich kann das Gesagte an dieser Stelle im Vortrag nur ein vorausgreifender Hinweis auf das erst durch die Erörterung selbst zu Erörternde sein. Die Rede vom „Aufenthalt für das Wesen des Menschen“ greift auf die Terminologie vom Humanismus-Brief zurück und bedeutet den „Ort“ für das In-sein als das ontologisch verstandene „Wohnen“.

[41] *Unterwegs zur Sprache* S. 11–12.

[42] Vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie* §97 „Die φύσις (τέχνη)“. S. 190: „Sobald aber die Erfahrung als ursprüngliches Wissen des Seienden selbst *zum* Fragen *nach* diesem sich entfaltet, muß sich das Fragen selbst, zurücktretend vor dem Seienden, als dagegen unt erschieden und im gewissen Sinne eigenständig begreifen, *vor* dieses als solches sich stellend, es *her*-stellen.“

Phänomen, das einer *bestimmten geschichtlichen Erfahrung der Wahrheit des Seyns* entsprungen ist. Diese Erfahrung der Wahrheit des Seyns, die ursprünglich durch die höchste Anstrengung denkerischer Kraft errungen worden ist, hat sich in der gegenwärtigen seinsgeschichtlichen Epoche zu einem alltäglich vorausgesetzten, angeblich unmittelbar einleuchtenden Dogma verfestigt. Die Aufhellung der Wesensherkunft dieses gegenwärtigen Wesenszugs im Seyn ist Teil der sich immer ursprünglicher auf die Wahrheit des Seyns zu besinnen versuchenden Destruktion der Geschichte der Ontologie.

Daß die gängige Meinung über Sprachwesen und Herkunft der Sprache unzureichend ist, um alles zu erfassen, was zum Phänomen des Geschehens der Sprache gehört, wurde selbst innerhalb der gängigen Blickbahn auf das Wesen der Sprache schon längst erkannt. In der Geschichte der „Sprachphilosophie“ wird immer wieder versucht, dieses Unzureichende des Gängigen durch neue Sprachbestimmungen zu überwinden. Allein dadurch aber, daß die Überwindungsversuche am Gängigen orientiert bleiben, wird die gängige Blickbahn auf die Sprache vielmehr in ihrem angeblich unmittelbaren Einleuchten bestätigend verfestigt. Folglich gehört es zur Aufgabe der Destruktion der Geschichte der Ontologie der Sprache, sowohl die gängigen Sprachbestimmungen wie auch die am Gängigen scheiternden Überwindungsversuche in ihrem seinsgeschichtlich bedingten Wesen zu erfassen, damit der Erfahrungsraum für eine echte Überwindung eröffnet werde. Nach der gängigen Kennzeichnung der Sprache gilt laut Heideggers Auslegung dreierlei für ausgemacht: α) Sprechen ist Ausdrücken; β) Sprechen gründet im Menschen; γ) Sprechen ist vorstellendes Darstellen.[43] Diese Kennzeichen gilt es jetzt in ihrer Wesensherkunft und Wesensfolge für die Erfahrung des Wesens der Sprache zu bestimmen, jeweils durch die Angabe eines Vierfachen: 1. die gängige Meinung; 2. das Unzureichende am Gängigen; 3. der gängige Überwindungsversuch; 4. Heideggers Entgegnung.

α) *Sprechen ist Ausdrücken*

Von der Auslegung des Sprechens als Ausdrückens sagt Heidegger:

> Zum ersten und vor allem ist Sprechen ein Ausdrücken. Die Vorstellung von der Sprache als einer Äußerung ist die geläufigste. Sie setzt schon die Vorstellung eines Inneren voraus, das sich äußert. Wird die Sprache als Äußerung genommen, dann ist sie äußerlich vorgestellt und dies gerade dann, wenn man die Äußerung durch den Rückgang auf ein Inneres erklärt.[44]

Die gängige Meinung, Sprechen sei Ausdrücken, gründet in einer bestimmten Auslegung der ontologischen Verfassung des Menschen. Diese Auslegung begreift den Menschen als Inneres, das sich äußert. Ein im Inneren Befindliches wird vermittelst Sprache nach außen

---

[43] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken“ (In *Wege ins Ereignis*, S. 264–306). S. 278–79: „Drei Grundvorstellungen nennt Heidegger, die zusammen das selbstverständlich Allgemeine und als solches den Boden abgeben für alle darauf ausgebildeten sprachphilosophischen Bestimmungen der Sprache. 1. Die Sprache, das Sprechen ist ein lautliches Ausdrücken, ist die Äußerung eines Inneren, der inneren Erlebnisse. Das Innere, das sich in der sprachlichen Verlautbarung äußert und ins Äußere tritt, ist die Immanenz der Seele, des Geistes, des Bewußtseins. 2. Das Sprechen als ein verlautendes Ausdrücken ist eine Tätigkeit des Menschen, die als Tätigkeit des Menschen selbst, etwa in seinem Sprachvermögen, gründet. Im Sinne dieser Grundvorstellung nehmen wir zunächst immer den Satz auf: Der Mensch spricht, der Mensch spricht die Sprache; nicht aber spricht die Sprache selbst. Letzteres will gerade das erörternde und nach-denkende Denken aufzeigen. 3. Das vom Menschen betätigte Sprechen als das lautliche Ausdrücken seiner inneren Erlebnisse ist ein Vorstellen und bildhaft-begriffliches Darstellen des Wirklichen, d.h. des vorgestellten Vorhandenen, und des Unwirklichen, d.h. des bloß in der Vorstellung, etwa in der Einbildungskraft, Seienden.“ —Cristina Lafont nennt diese drei Kennzeichen der gängigen Meinung über Sprache die „intentionalistische“, die „pragmatische“ und die „kognitivistische“ reduktive Betrachtung der Sprache. Vgl. *Sprache und Welterschließung* S. 135 ff.

[44] *Unterwegs zur Sprache* S. 12.

„transportiert“. Das sich im Inneren Befindliche ist entweder *Gedanke* (im weitesten Sinne) und hat als „Produkt“ der „Imagination“ seine Herkunft im Inneren selbst oder *Bild*, d.h. ein sich durch das Innere ge-bildetes Ab-bild des im Äußeren Befindlichen. Die Auffassung von Sprechen als Ausdrücken setzt drei ontologische Bestandteile voraus, nämlich ein mit Imaginationskraft versehenes Inneres, ein aus Abbildbarem bestehendes Äußeres, und der in beiden Richtungen laufende Transport als die Verbindung beider, wobei der Mensch selbst meistens ausschließlich mit dem Inneren, die „Welt“ mit dem Äußeren und Sprache mit dem nach außen gerichteten Transportgeschehen gleichgesetzt werden:

> Dichtend bildet sich der Dichter ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Gedichtet bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dichterische Einbildungskraft aus. Das Gesprochene des Gedichtes ist das vom Dichter aus ihm Herausgesprochene. Dieses Ausgesprochene spricht, indem es seinen Gehalt ausspricht. Die Sprache des Gedichtes ist ein mehrfältiges Aussprechen. Die Sprache erweist sich unbestreitbar als Ausdruck.[45]

Das Unzureichende an dieser Kennzeichnung der Sprache besteht—von Heidegger aus gesehen—darin, daß sie den phänomenologischen Tatbestand nicht zureichend abdeckt. Die Erfahrung des phänomenologisch Unzureichenden an der Bestimmung des Sprechens als Ausdrückens bekundet sich zunächst durch die vom Vorverständnis des Zuerörternden geleitete Wahl des Leitsatzes „die Sprache spricht“.[46] Von der gängigen Meinung her gesehen zeigt sich das Unzureichende daran, daß das Ausdrücken qua einfache Tätigkeit unter an deren möglichen Tätigkeiten keinen Bezug zum Wesentlichen am Menschen hat. Innerhalb des Blickkreises der gängigen Meinung wird in dieser Richtung also versucht, diesem Kennzeichen des Sprechens dadurch eine „umfassendere Bestimmung“ zu geben, „daß man das Ausdrücken als eine unter anderen Tätigkeiten in die Gesamtökonomie der Leistungen einbaut, durch die der Mensch sich selber macht.“[47]

Von der seinsgeschichtlichen Perspektive gesehen ist sowohl diese gängige Kennzeichnung der Sprache als auch der in der gängigen Blickrichtung auf die Sprache entstehende, gängige Überwindungsversuch in einer unzureichenden Ontologie fundiert. Die Bestimmung der Sprache als zwischen „Innerem“ und „Äußerem“ geschehender, wie auch immer bestimmter „Transport“ leugnet den phänomenologisch zugänglichen Tatbestand, daß Sprache nicht angemessen als Transport zu bestimmen ist. Der Überwindungsversuch setzt diese mangelnde ontologische Bestimmung unkritischerweise voraus, und vereitelt dadurch das eigene Vorhaben; denn das Mangelnde an der gängigen Sprachbestimmung liegt an der in dieser Blickrichtung verwendeten Transportbegrifflichkeit, und nicht an der falschen „ Lokalisation“ des Transportgeschehens in der „Ökonomie“ der menschlichen Triebe als des „Inneren“ gegenüber einem „Äußeren“. Die Annahme eines zwischen Innerem und Äußerem geschehenden Transports

---

[45] *Unterwegs zur Sprache* S. 17.

[46] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 17: „Wie ermessen wir das Unzureichende? Muß uns, damit wir solches Messen vermögen, nicht schon ein anderes Maß binden? Allerdings. Es bekundet sich in dem Satz: Die Sprache spricht. Bisher sollte dieser Leitsatz nur erst die verhärtete Gewohnheit abwehren, das Sprechen, statt es aus ihm selber zu denken, sogleich unter die Erscheinungen des Ausdrückens abzuschieben.“

[47] *Unterwegs zur Sprache* S. 12. Heidegger verweist hier auf J. G. Herder und seinen Versuch, die Sprache als äußeres „aufbewahrendes Gefäß“ für die im Menschen befindliche „Besonnenheit“ zu bestimmen. Die Sprache macht einzelne Besonnenheitsakte den Mitmenschen zugänglich und liefert so die Basis einer geschichtlich sich fortentwickelnden Gemeinschaft. Als so verstandenes „Austauschzeichen“ für Gedanken spielt die der „Gesamtökonomie“ der tierischen Triebe entwachsende Sprache eine Rolle in der „Ökonomie“ des Gedankenaustauschs im geschichtlichen Aufbau der menschlichen Gesellschaft. —Vgl. auch *Vom Wesen der Sprache* §7 „Herders Abhandlung“. S. 9 f. sowie §11 „Die analoge Konstruktion des Wesens des Menschen, entfaltet aus der tierischen Ökonomie“. S. 16 f.

gründet ihrerseits in der mangelnden ontologischen Bestimmung des Wesens des Menschen, welches seinerseits in der gängigen Blickrichtung als ein gegen „Welt“ abgekapseltes Anderes für die „Außenwelt“ erfahren wird. In dieser Bestimmung bleibt es rätselhaft, wie radikal voneinander Verschiedenes je in Berührung mite inander treten könnte; um diese ontologische Kluft zu überbrücken, greift die gängige Auslegung zu verschiedenen, einen „Austausch“ zwischen Innerem und Äußerem scheinbar darstellenden Tätigkeiten des Inneren wie z.B. Erkennen (adaequatio intellectus et rei/ad rem; die Fortsetzung der adaequatio in der Blickbahn des Idealismus) oder auch Sprache (als „Austauschmittel“). Die gängige Kennzeichnung des Sprechens als Ausdrückens gründet also 1. in der mangelhaften ontologischen Bestimmung des Wesens des Menschen und 2. in der dieser ontologischen Verkennung entspringenden Bestimmung des Geschehens der Sprache als Transports. Die echte Überwindung fordert demnach eine ursprünglichere, aus dem phänomenologischen Tatbestand selbst geschöpfte Wesensbestimmung des Menschen und seines Sprachverhaltens.

β) *Sprechen gründet im Menschen*

In der Blickbahn der gängigen Meinung über die Sprache gilt die Sprache als eine Tätigkeit des Menschen. Die gängige Meinung, vom Seienden ausgehend, und nicht vom Phänomen des Geschehens der Sprache selbst, trifft unter diesem nur auf ein Seiendes, welches im eigentlichen Sinne spricht: der Mensch. Da Sprache faktisch nur als Verhalten des menschlichen Seienden zu finden ist, schließt die gängige Meinung auf eine Wesensabhängigkeit der Sprache vom Menschen:

> [Das Sprechen gilt] als eine Tätigkeit des Menschen. Demgemäß müssen wir sagen: Der Mensch spricht, und er spricht je eine Sprache. Wir können darum nicht sagen: Die Sprache Spricht, denn dies würde heißen: Die Sprache erwirkt und er-gibt erst den Menschen. So gedacht wäre der Mensch ein Versprechen der Sprache.[48]

Heidegger macht der gängigen Kennzeichnung der Sprache den Vorwurf, sie vereinfache das ontologische Wesensgeflecht von Sprache und Mensch und verkenne im Hinblick auf das Seiende, daß die Möglichkeit eines ontologischen Angewiesenseins des Wesens des Menschen auf das Wesen der Sprache nicht durch den Hinweis auf das seiend-faktische Geschehen der Sprache auszuschließen ist.[49] Vorausgreifend und hinweisend auf die endgültige, an dieser Stelle aber immer noch zu erörternde Bestimmung der Sprache sagt Heidegger sogar von dieser, daß sie den Menschen als „Versprechen“ der Sprache begreife. Das Wort „Versprechen“ ist bewußt zweideutig. Die gängige Meinung erfährt in ihrer Blickbahn die seinsgeschichtliche Bestimmung der Sprache als „irrtümlich“ und „falsch“; deshalb versteht sie den Leitsatz „die Sprache spricht“ als die Behauptung, der Mensch sei das Unwesentliche gegenüber dem Wesen der Sprache. Der Mensch als das Unwesentliche wäre somit ein „Versprechen“ der Sprache, d.h. ein Zweitrangiges und Abkünftiges, wenn nicht sogar eine „Fehlleistung“ des Geschehens der Sprache. Das ist freilich nicht das vom Leitsatz Gemeinte. Sprache ist im Sinne des Leitsatzes dasjenige Wesensgeschehen, daß erst den Menschen zu demjenigen Geschehen macht, das er

---

[48] *Unterwegs zur Sprache* S. 12.

[49] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 13: „Das angeführte Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann. [...] Sie behaupten, gleich als seien sie unerschütterlich, überall das Feld der verschiedenartigen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Sprache. Sie reichen in eine alte Überlieferung zurück. Dennoch lassen sie die älteste Wesensprägung der Sprache [λόγος] völlig unbeachtet. So geleiten sie denn trotz ihres Alters und trotz ihrer Verständlichkeit niemals zur Sprache als Sprache.“ Das Wortspiel im ersten zitierten Satz zwischen „richtig“ und „Sichrichten“ auf das Seiende ist nicht zu überhören.

tatsächlich ist. In diesem Sinne hütet Sprache die Möglichkeit des eigentlichen Menschseins als Da-sein. So gesehen ist das Dasein qua wirkliches Menschsein als eine im Geschehen der Sprache fundierte Möglichkeit ein „Versprechen“ der Sprache.

Gegen die Kennzeichnung des Sprechens als einer bloß menschlichen Tätigkeit betonen die Gegner dieser Position innerhalb der gängigen Blickbahn, „das Wort der Sprache sei göttlichen Ursprungs. Gemäß dem Beginn des Prologs des Johannes-Evangeliums war das Wort im Anfang bei Gott.“[50] Diesen Überwindungsversuch hält Heidegger deswegen für unzureichend, weil man dabei—wie bei allen sich innerhalb der Blickrichtung der gängigen Meinung vollziehenden Überwindungsversuchen—„alle Aussagen im voraus auf die von altersher maßgebende Erscheinungsweise der Sprache [bezieht]. Man verfestigt hierdurch die schon festgemachte Hinsicht auf das Wesensganze der Sprache.“[51] Statt das Unzureichende an der gängigen Meinung über die Sprache zu überwinden, bestätigen die in die gängige Blickrichtung mitsehenden Überwindungsversuche nur das Zugrundeliegende dieser Meinung, die Bestimmung der Sprache nämlich als „lautliche Äußerung innerer Gemütsbewegungen, als menschliche Tätigkeit, als ein bildhaft-begriffliches Darstellen“.[52]

Die gängige Meinung, Sprache habe ihren Wesensursprung im Menschen, ist für Heidegger an sich schon in *Sein und Zeit* überwunden worden. Die fundamental-ontologische Überwindung der gängigen Meinung über die ontologische Verfassung der Sprache geschieht durch den phänomenologisch-hermeneutischen Aufweis der redenden Gliederung der vollen Erschlossenheit des Daseins. Heidegger wird im Laufe des Vortrags diese Einsicht von einer seinsgeschichtlichen Perspektive entfalten. Vorläufig sagt er aber: „Die Sprache *spricht*. Dies heißt zugleich und zuvor: Die *Sprache* spricht.“[53] Das heißt: Das Geschehen der Sprache geschieht zwar nicht als einzelnes, vom Wesen des Menschen als Da-sein abgetrennt-isoliertes Wesensgeschehen, dafür aber geschieht sie als im Da-sein sich zeigendes Phänomen so, daß sie keine Wesensabhängigkeit vom Menschen in dem Sinne hätte, daß das Dasein qua Da-sein ohne das Wesensgeschehen der Sprache sein könnte. Gerade dieser phänomenologischer Wesenszug des Geschehens der Sprache wird in der gängigen Blickrichtung übersehen. Es wird also Heideggers Aufgabe sein, dieses ontologische Wesensgeflecht von Sprache und Da-sein phänomenologisch in der seinsgeschichtlichen Blickbahn angemessener zu begreifen, als es in der gängigen möglich ist, und so durch die Ausführung der Erörterung dem Phänomen der Sprache wesensgerechter zu sein als die alles im voraus entscheidende, in einer unzureichenden Ontologie des Menschen und der Sprache fußfassenden gängige Kennzeichung.

γ) *Sprechen ist vorstellendes Darstellen*

„Schließlich ist das vom Menschen betätigte Ausdrücken stets ein Vorstellen und Darstellen des Wirklichen und Unwirklichen.“[54] Diese Kennzeichnung will Sprechen als „bildhaft-begriffliches Darstellen“[55] auffassen. Diese Auffassung erläutert Heidegger dann so :

> Alle Welt weiß, daß ein Gedicht Dichtung ist. [...] Dichtend bildet sich der Dichter ein möglicherweise Anwesendes in seinem Anwesen vor. Gedichtet bildet das Gedicht das so Vorgebildete unserem Vorstellen ein. Im Sprechen des Gedichtes spricht sich die dich terische Einbildungskraft aus.[56]

---

[50] *Unterwegs zur Sprache* S. 12. Heidegger verweist hier auf Hamann und auf Johann Peter Süßmilch.
[51] *Unterwegs zur Sprache* S. 13.
[52] *Unterwegs zur Sprache* S. 13.
[53] *Unterwegs zur Sprache* S. 17.
[54] *Unterwegs zur Sprache* S. 12.
[55] *Unterwegs zur Sprache* S. 13.
[56] *Unterwegs zur Sprache* S. 17.

Diese Kennzeichnung hängt offenbar wesenhaft mit der Kennzeichnung des Sprechens als Ausdrückens zusammen und verfällt folglich im Grunde derselben Kritik wie jene. Das Mangelhafte an dieser Kennzeichnung besteht nach dem gängigen Überwindungsversuch unter anderem darin, daß in der gängigen Blickbahn dieses Modell für inadäquat gehalten wird, um den „emotionalen" Gehalt der Sprache zu erklären:

> Entgegen der ausschließlichen Charakteristik der Wortbedeutungen als Begriffe rückt man den Bild- und Symbol-Charakter der Sprache in den Vordergrund. So bemüht man denn die Biologie und die philosophische Anthropologie, die Soziologie und die Psycho-Pathologie, die Theologie und die Poetik, um die sprachlichen Erscheinungen umfassender zu beschreiben und zu erklären.[57]

Nach Heidegger ist diese gängige Kennzeichnung deswegen unzureichend, weil sie das Wesen des „Denkens" wesenswidrig als Vor-stellen des Seienden in seiner Anwesenheit faßt und das Verstehen als eine fundamentale ontologische Struktur des Daseins, welche das herkömmlich als „Denken" ausgelegte Phänomen allererst als ein solches ermöglicht, nicht kennt.[58] Nicht nur verkennt die gängige Meinung das ontologische Fundament des Denkens, sondern auch die Seinsverfassung des Menschen, denn auch die Bestimmung des Sprechens als Vor- und Darstellen setzt gerade diejenige unzureichende Ontologie unkritisch voraus, die dem Inneres-Äußeres-Modell des Sprechens als transportierenden Ausdrückens zugrunde liegt. Heidegger wird der gängigen Meinung entgegnen:

> Allein das Gedicht stellt nicht einen irgendwo und irgendwann anwesenden Winterabend vor. Es schildert weder einen schon anwesenden nur ab, noch will es einem nicht anwesenden Winterabend den Anschein eines Anwesenden und den Eindruck eines solchen verschaffen.[59]

Die Auslegung des Sprechens als vorstellendes Darstellen verkennt wie alle gängigen Kennzeichnungen der Sprache den phänomenologischen Tatbestand, daß Sprache nicht in der von ihr beschriebenen Weise geschieht. Sogar ein Hinweis auf das Selbstverständnis des Dichters vereitelt den Versuch, Sprache auf ein bildhaft-begriffliches Darstellen zu reduzieren. Wenn aber Sprache im Grunde nicht als vorstellendes Darstellen des Seienden in seiner vom Sprecher eingebildeten Anwesenheit zu begreifen ist, dann muß eine alternative Wesensbestimmung herausgearbeitet werden. Es wird sich später herausstellen, daß das, was in der gängigen Blickrichtung als vorstellendes Darstellen unangemessen begriffen wird, phänomengerechter als der *Rufcharakter* der Sprache zu begreifen ist.[60]

D. Aufenthalt und Ort

Die Erörterung will das Unzureichende an der gängigen Meinung über die Sprache durch den phänomenologischen Aufweis des Orts überwinden, von dem her die Sprache das ist, was sie ist. Von diesem Ort her soll das Sprechen der Sprache erfahren werden, d.h. das „tautologische", als sich selbst erfahrene Geschehen der Sprache, unverhüllt durch unreflektierte, im voraus als wahr angenommene Theorien und Meinungen.[61] Insofern dies gelingt, wird das Wesensgeflecht von Sprache und Dasein als die der Bestimmung des Menschen als

---

[57] *Unterwegs zur Sprache* S. 12–13. Gemeint sind die Überwindungsversuchen in der die gängige Blickrichtung unkritisch übernehmenden, modernen Sprachphilosophie.

[58] Vgl. für die erste aber dennoch entscheidende Formulierung dieses Gedankens innerhalb der fundamentalontologischen Blickbahn *Sein und Zeit* §44 „Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit".

[59] *Unterwegs zur Sprache* S. 16–17.

[60] Vgl. §19 A „Der Rufcharakter des Nennens". S. 154 ff. unten.

[61] Vgl. Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken". *Wege ins Ereignis* S. 272–73: „Das Denken, das im Hinblick auf das Vielfältige das Eine als das Allgemeine heraushebt, charakterisiert Heidegger hier bereits als ein *Vorstellen*. [...] Das überlieferte als das vorstellende Denken denkt, wenn

ζῷον λόγον ἔχον zugrundeliegende Erfahrung gesichtet. Der phänomenologische Aufweis des Wesensorts der Sprache fängt mit deren abgründiger Wesungsweise an, um durch diese Wesungsweise sich auf das in ihr sich bekundende Wesen des Seyns einzulassen. In der er--eigneten Erörterung rückt somit das dreifache ontologische Bezugsgeflecht von Seyn, Sprache und Dasein ins phänomenologisch-hermeneutische Blickfeld:

> Die Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund, den dieser Satz nennt, fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere weg. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.[62]

Die Erörterung gelingt dadurch, daß sie an den Ort der Sprache gelangt. Die tautologische Formulierung „die Sprache ist: Sprache“ eröffnet deswegen den Abgrund, weil das unverhüllte Wesen der Sprache nicht in der gängigen Blickrichtung gesichtet werden kann, von der zunächst und zumeist ausgegangen wird. Die tautologische Formulierung wird nicht verwendet, um „uns weiterzubringen“, sondern damit wir „nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten“.[63] Das Wo des sich-schon-immer-aufgehalten-Habens ist der Ort des Zuerörternden. Weil der Mensch immer schon ein Verständnis der Sprache hat, wenn auch nur ein alltägliches und nivelliertes, hält er sich immer schon am Ort der Sprache auf. Die hierdurch eröffnete Ortschaft wird durchmessen von der Tiefe des abgründigen Wesens der Sprache und der „Hoheit“ des im Sicheinlassen auf den Abgrund erfahrenen, unverhüllt gründenden Wesensgeschehens der Sprache, das in der Aufnahme der Erörterung erst nur geahnt ist.

Das Ziel der Erörterung ist das „heimisch“ werden in der von Tiefe und Hoheit durchmessenen Ortschaft, damit der „Aufenthalt“ für das Wesen des Menschen ausfindig gemacht werde. Die Ausdrücke „heimisch“ und „Aufenthalt“ verweisen auf die fundamental-ontologisch gedachte Struktur des In-Seins als des „Wohnens“ bzw. „Sichaufhaltens“ bei Welt.[64] . Das In-Sein als das Sichaufhalten bei Welt hat an Welt sein Worin als den Aufenthaltsort:

> der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt. Das Wohnen schont das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge bringt.[65]

Der Terminus „Aufenthalt“ nennt das Ganze von In-Sein und Welt als das Worin für das In--Sein. In diesem Ganzen heimisch werden mögen heißt, sich auf das Wesen des Menschen als Dasein einlassen und damit die eigentlichen Wesensbezüge zum welthaft Begegnenden erfahren.

Die Erfahrung des Wesens der Sprache als Erörterung kann nicht anders geschehen, als daß der Mensch zuvor sich selbst im eigenen Aufhalten bei Welt erfährt; denn nur durch ein

---

es das Wesen der Sprache bedenkt, den *essentialen Wesensbegriff*.“ S. 273–74: „Als *erörterndes* Denken möchte [das seinsgeschichtliche Denken] uns an den *Ort* des Wesens der Sprache bringen. Uns an den Wesensort der Sprache bringen heißt: denkend ‚erst einmal eigens dorthin gelangen‘ [. . .], wo wir uns seinsmäßig schon aufhalten. ‚erst einmal‘—das will sagen, daß das gesamte überlieferte Denken der Sprache noch niemals an den Ort, am dem die Spr ache ihr Wesen entfaltet, gelangt ist.“

62 *Unterwegs zur Sprache* S. 11.

63 *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

64 Vgl. *Sein und Zeit* §12. S. 73: „Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‚Ineinander‘ Vorhandener, als ‚in‘ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‚in‘ stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten [. . .]. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck ‚bin‘ hängt zusammen mit ‚bei‘; ‚ich bin‘ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei . . . der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des ‚ich bin‘, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei. . ., vertraut sein mit. . .“

65 „Bauen Wohnen Denken“. *Vorträge und Aufsätze* S. 153.

zureichendes ontologisches Selbstverständnis kann das Dasein zureichend den eignen Bezug nicht nur zu Sprache, sondern zu Seyn und auch Seiendem überhaupt erfassen.[66] Das Wesen der Sprache kann also nur dann phänomengerecht erfahren werden, wenn auch das Dasein selbst in seinem Verhalten zu Sprache angemessen erfahren wird. Die angemes sene Erfahrung dieses Verhaltens gründet in der Erfahrung des Verhaltens von Dasein zu Welt überhaupt, d.h. als die Freilegung der existenzialen Seinsverfassung des In-Seins als des Aufenthalts.

Sprache hat aber, wie Heidegger schon in den Untersuchungen des Sprachbegriffs in *Sein und Zeit* und in den *Beiträgen zur Philosophie* freigelegt hat, eine besondere Stellung im Seyn-Dasein-Bezug. Sprache ist dasjenige Wesensgeschehen, welches den gegenschwingenden Bezug von Seyn und Dasein als die Kehre im Ereignis allererst konstituiert. Deshalb verweist Heidegger vorausgreifend auf die in der Erörterung erst zu erfahrende privilegierte Stellung von Sprache: „Der Sprache nachdenken heißt: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.“[67]

Wenn wir dem Wesen der Sprache nach-denken und uns der Versuch einer Er-örterung gelingt, gelangen wir in das Sprechen der Sprache. Somit ist für die Er-örterung eine Wesensverwandlung des Menschen erforderlich. Dies unterstreicht der Satz: „Die Sprache er örtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen: Versammlung in das Ereignis.“[68] Heideggers Wortwahl deutet an, daß die Erörterung des Wesens der Sprache nur dann ans Ziel gelangt, wenn das Dasein in das Ereignis versammelt wird. Der Ort der Sprache ist somit auch der Wesensort der Ereignung. Sprache und Dasein durchmessen beide eine Ortschaft, aus der her sie beide als das, was sie sind, offenbar werden. Diese Ortschaft wird auf folgende Weise näher bestimmt: „Der Sprache nachde nken verlangt somit, daß wir auf das Sprechen der Sprache eingehen, um bei der Sprache, d.h. in *ihrem* Sprechen, nicht in unserem, den Aufenthalt zu nehmen.“[69] Wir gelangen nämlich dann an den Ort der Sprache, wenn wir uns in ihrem Sprechen den Aufenthalt nehmen, d.h. an dem Ort der Sprache erfahren wir das Sprechen nicht als Eigenschaft des Menschen, sondern als ein Wesensgeschehen, das *uns* den Aufenthalt gewährt. Der Ort der Sprache ist derjenige Wesensort, von dem her dem Dasein *sein* Aufenthalt gewährt wird: „Der Sprache nachdenken heißt: auf eine Weise in das Sprechen der Sprache gelangen, daß es sich als das ereignet, was dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewährt.“[70]

Wir können diesen Wesenszusammenhang angemessener anhand der Terminologie der *Beiträge zur Philosophie* verstehen. Die terminologischen Wendungen, die Heidegger an dieser Stelle in „Die Sprache“ benutzt, um den Ort der Sprache zu umschreiben, sind „Versammlung in das Ereignis“ und „dem Wesen der Sterblichen den Aufenthalt gewähren“. Dieses versammelnde Gewähren geschieht so, daß *das Sprechen der Sprache* sich als das ereignet, von wo her das Gewähren geschieht. Dies ist ein deutlicher Verweis auf die seinsgeschichtlich ge-

---

[66] Vgl. *Sein und Zeit* §2 „Die formale Struktur der Frage nach dem Sein“. S. 10: „Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden—des fragenden—in seinem Sein. Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist—vom Sein. [...] Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.“

[67] *Unterwegs zur Sprache* S. 11. Heideggers Vorausgreifen ist keine „Vorwegnahme“ des eigentlich erst „Herauszuarbeitenden“, sondern ein Hinweis darauf, daß der Vortrag immer schon von einem gewissen, für die Zuhörer im Hintergrund bleiben müssenden Vorverstän dnis des Wesens der Sprache als der einer jeden hermeneutischen Situation wesenhaft zugehörigen *Vor-sicht* auf das Auszulegende geführt ist.

[68] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[69] *Unterwegs zur Sprache* S. 10.

[70] *Unterwegs zur Sprache* S. 11.

dachte Ereignung als die Zugehör dem Zuruf des Ereignisses. Die gelingende Erörterung ist deswegen *Versammlung*, oder genauer gesagt ein *Versammeltwerden*, weil das zu erfahrende Wesen der Sprache im Grunde ein λέγειν, nach der ursprünglichen Wortbedeutung ein Sammeln oder Versammeln ist. Die Erörterung, falls sie gelingt, ist in dem Sinne ein *Gewähren*, daß der Ort, von dem her das Versammeltwerden geschieht, auch gerade derjenige Ort ist, von dem her es dem Menschen gewährt wird, das zu sein, was er ist, d.h. der *Ort der Ereignung*. Und schließlich ist dieser Ort deswegen der Ort auch für das Sprechen der Sprache, *weil die geschichtlich sich wandelnde Wesung der Wahrheit des Seyns auch eine Weise ist, wie Sprache geschichtlich west*.

Somit wird das deutlich, was von dem Mitphilosophierenden verlangt wird, wenn er das Gesagte angemessen verstehen will. Die Erfahrung des Sprechens der Sprache kann nicht so vorgenommen werden wie die äußerliche Beschreibung eines Vorhandenen, sondern eine gelungene Er-örterung *verlangt die Er-eignung des Mitphilosophierenden* selber, d.h. das Sicheinlassenwollen nicht auf das eigene Sprechen, sondern auf das Sprechen der *Sprache*. Nur wenn dies gelingt, kann von einem angemessenen Verstehen des Gesagten und daher von einer wirklichen Er-örterung des Wesens der Sprache gesprochen werden. Das seinsgeschichtliche Denken fordert hier, wie überall, nicht eine äußerliche Reflexion über das Untersuchte, sondern das hermeneutische Nachvollziehen im Sinne des *Sichversetzens in* das besprochene Wesen: in das Ereignis „der“ Versammlung.

§19 *Sprache und Ding*

Die vorläufige Klärung von Absicht und „Methode“ (im Sinne von μέθοδος) vom Vortrag „Die Sprache“ ist somit abgeschlossen. Das Ziel der vorgetragenen Ausführungen ist die Er-örterung des Gesprochenen als des Wesens der Sprache als Sprache. Der Sinn der tautologischen Formulierung dieses Ziels wurde als Hinweis auf die zu beachtende phänomenologische Zugangsweise zum zunächst (in der gängigen Blickrichtung) abgründend wesenden Zuerörternden geklärt. Das Sicheinlassen auf dieses abgründige Wesen gelangt an den Ort der Sprache. Der Ort ist als das durch die Er-örterung Aufzuweisende und somit als das *Erfragte*, als das nämlich, „wobei das Fragen ins Ziel kommt“ und das „eigentlich Intendierte“, für die Frage nach Sprache als Sprache bestimmt.[1] Die grundliegende Bestimmung des Ortes als das Versammelnde (λόγος) verweist auf einen eigentümlichen ontologischen Bezug von Sprache zu Ort überhaupt. Dieser Bezug ist der spezifische Ort der Sprache. Die Er--örterung gelangt schließlich dadurch ans Ziel, daß ihr der phänomenologisch-hermeneutische Aufweis des Ortes für die Wesung der Sprache gelingt. Dieser Ort ist die jetzt zu klärende *Lichtung des Gevierts*.

A. Der Rufcharakter des Nennens

„Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht. Wir suchen jetzt das Sprechen der Sprache im Gedicht. Demnach liegt das Gesuchte im Dichterischen des Gesprochenen.“[2] Nach diesem Zitat gelangt die Erörterung der Sprache zunächst durch den phänomenologischen Aufweis des „Dichterischen des Gesprochenen“ zum Gesuchten an. Das Gesprochene ist das Bergende für das Sprechen der Sprache.[3] Das

[1] Vgl. *Sein und Zeit* §2 „Die formale Struktur der Frage nach dem Sein“. S. 7.

[2] *Unterwegs zur Sprache* S. 16.

[3] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 13–14: „Im Gesprochenen bleibt das Sprechen geborgen. Im Gesprochenen versammelt das Sprechen die Weise, wie es währt, und das, was aus ihm währt—sein Währen, sein Wesen.“ Vgl. auch §18 A „ Die Er-örterung des Gesprochenen“.

Sprechen der Sprache wird von Heidegger an dieser Stelle mit dem „Dichterischen“ des bergenden Gesprochenen identifiziert. Das Dichterische kann auf keinen Fall das bedeuten, was dem Dichter selbst als Dichtenden eignet, denn:

> Daß [Georg Trakl] der Dichter [des gewählten Gedichts] ist, bleibt unwichtig; hier, wie bei jedem anderen großgeglückten Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters verleugnen kann.[4]

Dem Bergenden selbst, insofern es als schlicht Bergendes aufgefaßt wird, eignet auch nicht notwendigerweise Dichtungscharakter, denn im Grunde ist jedes Seiende ein Bergendes für die jeweilige, zugeworfen-entworfene Wahrheit des Seyns; nicht aber ist jedes Seiende Dichtung. Das eigens „Dichterische“ gehört folglich zum Sprechen der Sprache. Das Bergende wird dadurch zu Dichtung, daß es zum Bergenden für das Dichterische des Sprechens der Sprache wird. Das Dichterische des Sprechens der Sprache ist aber derjenige Wesenszug des Sprechens, welcher der Sprache selbst eignet und als die ontologische Ermöglichung aller Dichtung fungiert, d.h. welcher ermöglicht, daß überhaupt bergendes Seiendes, das Sprechen der Sprache in sich aufnehmend, als Dichtung erfahren we rden kann.[5]

Das Sprechen des Gedichts „Der Winterabend“ ist ein Nennen von verschiedenen Dingen: von Schnee, vom Fenster, von der Abendglocke. Dieses Nennen ist eine ausgezeichnete Weise des Nennens, das dichterische Nennen.[6] Als solches geschieht in ihm die Erfahrung des bergenden Seienden, welche Erfahrung ein Wesenszug des Sprechens der Sprache ist. Das Nennen wird hinsichtlich seines Wesenscharakters, das Genannte näherzubringen, von Heidegger als *Rufcharakter der Sprache* bezeichnet:

> Das Nennen verteilt nicht Titel, verwendet nicht Wörter, sondern ruft ins Wort. Das Nennen ruft. Das Rufen bringt sein Gerufenes näher. Gleichwohl schafft dies Näherbringen das Gerufene nicht herbei, um es im nächsten Bezirk des Anwesenden abzusetzen und darin unterzubringen. Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Ungerufenen in eine Nähe. Allein, indem der Ruf herruft, hat er dem Gerufenen schon zugerufen. Wohin? In die Ferne, in der Gerufenes weilt als noch Abwesendes.
>
> Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und und darum stets hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen. Schneefall und Läuten der Abendglocke sind jetzt und hier im Gedicht zu uns

---

[4] *Unterwegs zur Sprache* S. 15. Vgl. die zugespitzte Formulierung von François Vezin, „Trakl au Pays de Rimbaud“. In: *Heidegger Studies* 1 (1985). S. 130: „L’individu qui a porté ce nom n’importe guère et [. . .] tout laisse penser que Trakl l’entendait bien ainsi. Qu’il faille attribuer le poème *Mendiants* à Verlaine plutôt qu’à Germain Nouveau, *Brise Marine* à Mallarmé plutôt qu’à Baudelaire, peut n’être qu’une question de documentation littéraire.“

[5] Das „Dichterische“ des Sprechens der Sprache im Sinne des alle Dichtung ermöglichenden Wesenscharakters der Sprache wird sich später als das Geviert selbst herausstellen, d.h. als die gliedernde Lichtung von Welt; denn Dichtung ist seinsgeschichtlich gedacht eine ausgezeichnete Weise des Sagens von den verschiedenen, innerhalb von Welt sich lichtenden Bedeutsamkeitsbezügen. Vgl. F.-W. v. Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1999. S. 307: „Im dichterischen Sprechen, dem worthaft-bildlichen Sprechen, spricht der Dichter aus seinem dichterischen Entrücktsein in die Lichtung der Welt, in das rufende Versammeln der Weltgegenden. Dies dichterische Entrücktsein spricht sich in der bildhaften Sprache aus [. . .].“

[6] Vgl. Parvis Emad, „Heidegger on Pain“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982). S. 356: „What distinguishes the ordinary way of naming things from the reference made to them in these stanzas is that here things are not merely enumerated but are given a unique kind of presence. In the first two stanzas we find “falling of snow”, “window”, “vesper bell”, “table”, “w[a]ndering ones” etc., endowed with a presence which could not be provided through mere enumeration. To be sure, a table may be mentioned as something constantly present. However, there is a vast difference between a table which is constantly present and one which is present in the world’s fourfold [Geviert].“

> gesprochen. Sie wesen im Ruf an. Dennoch fallen sie keineswegs unter das jetzt und hier in diesem Saal Anwesende. Welche Anwesenheit ist die höhere, die des Vorliegenden oder die des Gerufenen?[7]

Das Rufen der Sprache ist eine Weise, wie Sprache dem Gerufenen eine Nähe verleiht, die aber von der „physischen" Nähe eines räumlich gegenwärtigen Seienden zu unterscheiden ist. Die erste Nähe nennt Heidegger „Anwesen"; die zweite pflegt er in Anlehnung an das griechische Wort παρουσία durch den Terminus „Anwesenheit"[8] zu bezeichnen. Das Rufen verschafft dem gerufenen Seienden eine Nähe, worin es sich in einem anderen Modus als demjenigen der Anwesenheit zeigen kann. Dieses Anwesen wird durch das Ab-wesen der Anwesenheit gekennzeichnet. Die Nähe des gerufenen Anwesens eröffnet zugleich die abwesende Ferne des Gerufenen, läßt diese als solche sich zeigen. Das Rufen durchmißt den von den zwei Pole der Ferne und der Nähe eröffneten Wesensraum für das ab-wesende An-wesen des Gerufenen.

Das abwesende Anwesen des vom Sprechen der Sprache Gerufenen ist dasjenige Phänomen, das durch die gängige Kennzeichnung seiner als „Vorstellung" in der Richtung der Anwesenheit „verdinglicht" und damit auch verkannt wird.[9] Nicht „stellt" sich der einzelne Mensch etwas „vor", welches durch ein wie auch immer gedeutetes sprachliches „Transportgeschehen" in ein anderes, ontologisch „abgekapseltes" Menschenwesen versetzt wird, sondern das im Gesprochenen des Daseins sich ver-bergende Rufen der Sprache eröffnet den von Nähe und Ferne durchmessenen Raum für das abwesende Anwesen des gerufenen Seienden. Anders gewendet: Das Rufen der Sprache stiftet einen Seinsbezug zum Gerufenen für das mitverstehenwollende Mitdasein. Dieses Rufen hat den Charakter eines „Hin- und Herrufens", d.h. das Rufen ruft das Gerufene „ins Anwesen her" und „ins Abwesen hin". Der Seinsbezug zum Gerufenen erhält so die „räumlichen" Bedeutungen der „Nähe" und der „Ferne". Diese ontologisch verstandene Räumlichkeit wurzelt in der ontologischen Seinsverfassung des Daseins und ist gleichwohl die ontologische Ermöglichung aller im Horizont der Messung und des Gemessenen erfahrenen „physischen" Entfernung. Anwesen und Abwesen sind als Seinsmodi des Seienden die Entsprechung zu Nähe und Ferne als Seinscharakter der welthaften Bedeutsamkeitsbezüge. Wenn Heidegger fragt, welche „Anwesenheit" die höhere sei, „die des Vorliegenden oder die des Gerufenen", dann weist er darauf hin, daß das Vorliegende als das *Vorhandene* seinen ontologischen Ursprung im Anwesen des Gerufenen hat. Es liegt nicht zunächst ein räumliches Vorhandenes vor, welches dann vermittelst des Vorstellens mit „subjektiver" Nähe und Ferne versehen wird, sondern die Räumlichkeit des Vorhandenen ist eine *willkürliche Einschränkung* des Phänomens der Räumlichkeit, das sich ontologisch primär als Nähe und Ferne zeigt. Verglichen mit der ontologischen Ursprünglichkeit der primären, an Nähe und Ferne sich orientierenden Räumlichkeit hat die messend-gemessene Erfahrung des Raums als physischer Entfernung sogar eine ausgesprochene ontologische Verdeckungstendenz hinsichtlich des räumlich Begegnenden:

> Wenn wir jetzt—wir alle—von hier aus an die alte Brücke in Heidelberg denken, dann ist das Hindenken zu jenem Ort kein bloßes Erlebnis in den hier anwesenden Personen, vielmehr gehört es zum Wesen unseres

---

[7] *Unterwegs zur Sprache* S. 18.

[8] Im Vortrag „Die Sprache" hält sich Heidegger zwecks allgemeiner Verständlichkeit nicht an diese strenge terminologische Unterscheidung. In unserer Deutung bedeutet dagegen „Anwesenheit" immer das Auszeichnende an der Erfahrung des Seienden im Horizont der Seiendheit (ständige Präsenz), während „Anwesen" für den Wesungscharakter des Seienden gebraucht wird.

[9] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken". *Wege ins Ereignis* S. 297: „Während für das *vorstellende* Denken die Dinge im Gedicht das durch die Einbildungskraft Vorgebildete und in den sprachlichen Ausdruck aus dem Inneren Herausgesprochene sind, sind für das *andenkende* Denken die Dinge im Gedicht das Genannte, als solches das Gerufene und das heißt das in die Offenbarkeit seiner durch eine Abwesenheit bestimmten Anwesenheit gebrachte Seiende."

> Denkens *an* die genannte Brücke, daß dieses Denken *in sich* die Ferne zu diesem Ort *durchsteht*. [. . .] Wir können sogar von hier aus jener Brücke und dem, was sie einräumt, weit näher sein als jemand, der sie alltäglich als gleichgültigen Flußübergang benützt.[10]

Dem Verhalten zum gerufenen und dennoch abwesenden Ding in seinem Anwesen eignet die Möglickheit, eine ontologische Nähe zum abwesenden Gerufenen zu eröffnen, die ontologisch ursprünglicher und „aufschlußreicher"—d.h. mit einer welthaft gegliederteren, unverstellter auf ursprünglichere Seinsebenen verweisenden Bedeutsamkeit versehen—als eine jede ontische Beseitigung der physischen Entfernung zum Vorliegenden ist. Demnach ist auch das Vorstellen ein *abkünftiges* Phänomen, welchem ein geringeres „Maß" an Entdeckungs- und Erschlossenheitsmöglichkeiten als der ursprünglichen, durch Nähe und Ferne sich zeigenden daseinsmäßigen Räumlichkeit zukommt. Das Rufen steht in einem besonderen Verhältnis zum Verhalten des sich auf Nähe und Ferne einlassenden Daseins, denn nicht nur hat das spezifisch dichterische Gesprochene den Wesenscharakters der Eröffnung von Nähe und Ferne als der ursprünglichen Räumlichkeit, sondern die Eröffnung der Räumlichkeit des Daseins als des Erfahrenkönnens von Nähe und Ferne überhaupt ist selbst ein Wesensgeschehen der Sprache:

> Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen. [. . .] Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. Die Vier sind ein ursprünglich-einiges Zueinander. Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge. Wir nennen das im Dingen der Dinge verweilte einige Geviert von Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen: die Welt.[11]

Der Ruf der Sprache—das, worin das eigens Dichterische der Sprache besteht—ruft zum Ort der Ankunft. Der Ruf „lädt" die Dinge zu solcher Ankunft „ein". Wenn Heidegger das Rufen als Einladen bestimmt, dann weist er in Anlehnung an die ontische Bedeutung dieses Wortes darauf hin, daß das Rufen—anders als etwa vorstellendes bzw. herstellendes Verhalten zu Seiendem—das Gerufene nicht zum Anwesen zwingt, sondern das Gerufene zugleich in seinem Abwesen beruhen läßt. Die Erfahrung der Ferne gehört wesenhaft zur Erfahrung der Nähe. Das Beseitigenwollen der Ferne, das Bringenwollen des Gerufenen in den Modus der Anwesenheit (Verfallenheit an das Seiende), beseitigt vielmehr den eigenen ontologischen Boden, nämlich die eigentliche Ferne als das Woher für die Erfahrung des Seienden in seiner Nähe. Zur Ferne gehört die Erfahrung der Zweitstufigkeit der physischen Anwesenheit des Vorhandenen gegenüber der Nähe der daseinsmäßigen Räumlichkeit; denn die ontologisch erfahrene Ferne ist nichts anderes als das Fehlen d er eigentlichen Nähe an der ontisch erfahrenen Nähe als Präsenz des Seienden im Modus der Anwesenheit. Die Präsenz bzw. Absenz des im Modus der Anwesenheit entdeckten Seienden bleibt vom Rufen seiner ins abwesende Anwesen unberührt. Die Erfahrung der Andersartigkeit von Anwesen und Anwesenheit konstituiert die Erfahrung der eigentlichen Ferne des Daseins vom gerufenen Seienden. Anwesen als Nähe und Abwesenheit als Ferne sind ein zusammengehöriges Ganzes, worin sich das lichtend-verbergende Wesen des Seyns kundtut.[12]

B. Die Ent-faltung von Welt im Ding

Das rufend Eingeladene hat die Möglichkeit, den Menschen anzugehen. Das Rufen lädt das

---

[10] „Bauen Wohnen Denken". *Vorträge und Aufsätze* S. 159.

[11] *Unterwegs zur Sprache* S. 19.

[12] Vgl. „Das Ding". *Vorträge und Aufsätze* S. 179: „Nähe nähert das Ferne und zwar als das Ferne. Nähe wahrt die Ferne. Ferne wahrend, west die Nähe in ihrem Nähern. Solchermaßen nähernd, verbirgt die Nähe sich selber und bleibt nach ihrer Weise am nächsten."

Gerufene zum Welteingang ein, d.h. ermöglicht, daß das gerufene Seiende innerhalb von welthaften Bedeutsamkeitsbezügen entdeckt werden kann. Als so den Menschen angehend es läßt das in Welt eingegangene seiende Ding das Geviert bei sich verweilen. „Verweilen“ ist Heideggers seinsgeschichtlicher Gegenbegriff zur παρουσία als der ständigen Anwesenheit.[13] Das Verweilen ist eine Weise des Gegenwärtigseins, die nicht im Hinblick auf ständige Anwesenheit, sondern auf den phänomenalen Charakter des Sichzeigens des Sichzeigenden bestimmt ist. Dinge werden erst dadurch zu Dingen, daß sie das Geviert bei sich verweilen lassen. Die Dinge bergen Welt in sich, d.h. am innerweltlichen Seienden werden die weltkonstituierenden, allen Umgang mit Seiendem ermöglichenden Bedeutsamkeitsbezüge erfahren. Das Geviert ist das von sich her in eine vierfache Gliederung aufgehende Sichzeigen von Welt in und als Ding.

Das Dingen der Dinge läßt das Geviert bei ihnen verweilen. Das Verweilen des Gevierts beim Ding ist die Weise, wie das Ding als Seiendes die Wahrheit des Seyns birgt. Das Bergenkönnen des Dinges steht in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem Geschehen der Sprache. *Den Wesenszug der Sprache, der das Bergen von Welt im Ding ermöglicht*, bezeichnet Heidegger als das rufende Nennen. Durch das rufende Nennen wird das Geviert in die Dinge ver-weilt. Auf diese Weise werden die Dinge in ihr Dingen gebracht. Dieses Bergungsgeflecht wird von Heidegger die Ent-faltung von Welt genannt:

> Im Nennen sind die genannten Dinge in ihr Dingen gerufen. Dingend ent-falten sie Welt, in der die Dinge weilen und so je die weiligen sind. Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus. Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter „gebären“ und „Gebärde“. Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt.[14]

Das rufend-nennende Geschehen der Sprache versetzt das rufend genannte Seiende in den Modus des Dingens. Das dingend Seiende ent-faltet Welt als das Verweilen des Gevierts beim Ding. In der Ent-faltung von Welt weilt das Ding. Das Weilen ist die Weise, wie das Gegenwärtigsein von Seiendem im Modus des Dingens im Hinblick auf sein Sichzeigen, d.h. auf seinen *Phänomen*charakter erfahren wird (und nicht im Hinblick auf die ständige Anwesenheit als die erst anfängliche Wesensbestimmung der Seiendheit). Im Weilen sind die Dinge „je die weiligen“, d.h. die jeweils im Modus des Sichzeigens gerade „gegenwärtigen“ Dinge. Das Weilen der Dinge geschieht in ihrem Verweilen des Gevierts.[15] Durch das Weilen des Dings wird das Geviert ver-weilt, d.h. in den Modus des Verweil ens beim Ding versetzt. Das ver--weilende Weilen, d.h. Weilen im Verweilen gefaßt als einheitliches Wesensgeschehen, nennt Heidegger in Anlehnung an das Althochdeutsche das „Gebärden“.

Das Gebärden ist das In-eins-Geschehen von Weilen und Verweilen. Das Weilen ist die zeithafte Seinsweise des weltbergenden Seienden, in der transzendental-horizontalen Blickbahn gesehen ist es das innerhalb der welthaften Bedeutsamkeitsbezügen als zuhanden entdeckte Seiende. Während in der Fundamentalontologie das Sein (Bewandtnis) des Seienden auf Welt als seinen Horizont zurückbezogen wird und vom „Welteingang“ des Seienden gesprochen wird, wird in der seinsgeschichtlichen Blickbahn umgekehrt das Seiende als dasjenige gefaßt, woraus die innerweltlichen Bedeutsamkeitsbezüge allererst entspringen. Es wäre aber ein Mißverständnis zu meinen, daß es „zunächst“ Seiendes gibt, das durch das rufende Nennen der Sprache „nachher“ in den Modus des verweilenden Weilen s versetzt wird;

---

[13] Vgl. „Das Ding“. *Vorträge und Aufsätze* S. 175: „Doch Verweilen ist jetzt nicht mehr das bloße Beharren eines Vorhandenen. Verweilen ereignet. Es bringt die Vier in das Lichte ihres Eigenen.“ Dieses „Eigene“ ist freilich die Lichtung der Wahrheit des Seyns.

[14] *Unterwegs zur Sprache* S. 19.

[15] Vgl. „Das Ding“. *Vorträge und Aufsätze* S. 175: „Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.“

vielmehr weilt das dingende Seiende nur als gerufenes. Das Verweilen als das Walten der innerweltlichen Bedeutsamkeitsbezüge gehört auch zu diesem einheitlichen Wesensgeschehen, zum nennend-gerufenen Weilen; dieses nennend-gerufen-weilende Verweilen ist das Gebärden. Eine „Gebärde“ hat die ontische Bedeutung eines Gestus, der auf etwas hinzeigt, etwas aufzeigt. Das Gebärden zeigt als einheitliches Wesensgeflecht von Sprache, Welt und Ding in das, woher es den eigenen Ursprung hat. Das Gebär den als das verweilend-weilende Rufen gebärdet ins Ereignis.

§20 *Das Geviert der Welt*

Die eigene thematische Darstellung des seinsgeschichtlichen Begriffs der Welt als das Geviert wurde bis jetzt mit Absicht unterlassen, damit die vorbereitenden Erläuterungen zum Vortrag „Die Sprache“ nicht den Begriff der Sprache—der ja das Hauptthema ist—durch die Vielfältigkeit und Komplexität der zu einer umfassenderen Auseinandersetzung benötigten Ausführungen aus dem Blick verliere. Die fortlaufende phänomenologisch-hermeneutische Interpretation ist aber jetzt an einen Punkt gelangt, worüber hinaus sie nicht fortgehen kann, wenn nicht zuvor das Geviert der Welt eigens thematisiert und einer ausführlichen Untersuchung unterzogen wird. Bevor aber auf diese Untersuchung eingegangen wird, scheint es ratsam, das bisher Herausgearbeitete hinsichtlich des Begriffs der Sprache zusammenfassend zu wiederholen zwecks der Klärung des gegenwärtigen Untersuchungsstandes.

Das Geschehen der Sprache, das nämlich, was Heidegger das Sprechen der Sprache nennt, wurde zunächst als das rufende Nennen gesichtet. Dieses rufende Nennen ist vom Sprechen des Dichters zu unterscheiden, und zwar weil der Vortrag darauf zielt, die Wesensmöglichkeiten der Sprache *als Sprache überhaupt* erfahrend zu bestimmen, nicht aber Sprache als die Sprache einer bestimmten dichtenden Person, d.h. es gilt nicht, eine besondere Instanz eines dichterischen Sprechens oder sogar die *ontische* Instanziierung überhaupt zu verstehen, sondern eine *ontologische* Deutung der Sprache zu leisten. Eine *ontologische* Deutung der Sprache zielt auf den phänomenologischen Aufweis des Bezugs des zu Deutenden zu Sein, Dasein und Seiendem.

Das Sprechen der Sprache zeigte sich im Gedicht zunächst als rufendes Nennen. Am Gedicht wurde die Erfahrung gemacht, daß das Sprechen der Sprache Dinge nennt. Im Nennen werden die Dinge in einer weiter zu bestimmenden Weise nähergebracht. Dieser phänomenologische Wesenscharakter des Näherbringens ist es, was in der gängigen Kennzeichnung der Sprache als das vorstellende Nachvollziehen eines vom Dichter selbst, und zwar sich selbst Vorgestellten aufgefaßt wird. Eine genau verfahrende, ontologisch gesicherte phänomenologische Untersuchung macht aber die Erfahrung, daß das auf das Gedicht mithörende Dasein nicht im Mithören des Genannten bei innersubjektiven, wie auch immer bezeichneten „Vorstellungen“ bzw. „Gedanken“ ist, sondern beim Genannten selbst.

Das Vorstellung-Transport-Modell ist ontologisch schlechthin unzureichend, um das Phänomen des Mithörens begrifflich zu erfassen; denn im Mithören auf das Nennen des Genannten wird ein Seinsbezug zum Genannten selbst gestiftet. Freilich ist das Genannte nicht durch das Stiften dieses Seinsbezugs in den Modus der Anwesenheit gebracht, d.h. nicht physisch vergegenwärtigt, nicht leibhaft-stofflich vorhanden; dennoch aber ist das Dasein in ein ontologisches Verhältnis zum Genannten gebracht. Dieses Näherbringenkönnen der Sprache gehört nicht nur zur dichterischen Sprache, sondern zu Sprache überhaupt, und es ist gerade dieser Näherungscharakter der Sprache, welcher es z.B. dem Architekten ermöglicht, eine Brücke zu entwerfen, indem er durch die Bild- und Zeichensprache der Ingenieurwissenschaft auf das nicht Vorhandene, noch zu Erbauende Bezug nehmen kann. Auch die gängige Meinung über Sprache und Sprechen leugnet diesen Tatbestand—die Bezugnahme durch Spra-

che auf Nichtvorhandenes—nicht; ihre Erklärung geht aber von Heideggers Perspektive gesehen von ontologisch Ungeklärtem und Unzureichendem aus, nämlich vom wie auch immer gefaßten Begriff der „Entsprechung“ bzw. „Angleichung“ (adaequatio). Heidegger versucht dagegen den phänomenologischen Tatbestand angemessener zur Sprache zu bringen, indem er, den eigentümlichen Nennungscharakter der Sprache miterfassend, die Erfahrung gerade dieses nennenden Vergegenwärtigens beschreibt, in der Absicht, dem philosophischen Verständnis der Sprache ein ontologisch gesicherteres Fundament zu verschaffen. Dazu gehört der Aufweis der phänomenologischen Unzureichendheit und der geschichtlich versteiften Willkürlichkeit der gängigen Meinung über Sprache.

Das Nennen der Sprache, insofern es diesen näherbringenden Wesenscharakter hat, bezeichnet Heidegger als *Rufen*. Indem Sprache dem Seienden, es nennend, einen Namen verleiht, ruft sie das Seiende als Ding ins Wort. Das rufende Nennen verleiht dem Ding eine Nähe. Phänomenologisch gesehen hat die physische Anwesenheit nicht unbedingt einen Vorrang vor der Nähe des rufend Genannten, sondern diejenige Weise des Nahseins, die in einem echten, ontologisch unverstellenden Seinsbezug zum Nähergebrachten wurzelt, hat einen ontologischen Vorrang vor aller nur „oberflächlichen“, d.h. ontologisch verstellenden „Nähe“. Anders gewendet: Der ontologisch reicher gegliederte, an welthafter Bedeutsamkeit „reichere“, wie auch sonst bestimmte Seinsbezug zum physisch Abwesenden ist dem Nähergebrachten ontologisch näher als ein weniger gegliedertes, an welthafter Bedeutsamkeit ärmeres Vorsichhaben des physisch-materialen Gegenstands.

Die Nähe des Nahen verweist aber gerade als Nähe auf die noch waltende Ferne. Das *ontologisch* durch das nennend-rufende Stiften des Seinsbezugs zu ihm Nähergebrachte muß sich *als* ontologisch, nicht leiblich, nähergebracht ausgeben; sonst wäre das nennend-rufende Näherbringen ein Fall von Halluzination.[1] Die ontologische Nähe zeigt sich dadurch als *ontologische* Nähe, daß es sich von der *ontischen* Nähe absetzt, d.h. zugleich die ontologische *Ferne* eröffnet. Phänomenologisch zureichend erfahrene, ontologische Nähe muß sich als das zeigen, was es tatsächlich ist: ein Anwesen des Abwesenden. Das rufende Nennen entreißt das Anwesende nicht der Ferne, sondern läßt das Anwesende in der Ferne, worin es als noch Abwesendes weilt, beruhen. Die ontologische Nähe *braucht* die Ferne als das, wogegen es sich gerade *als* Nähe *absetzt*.

Seiendes, das durch das nennende Rufen in ontologische Nähe gebracht worden ist, nennt Heidegger „Ding“. Das Ding, als ein in von der Ferne sich absetzender Nähe befindliches Seiendes, steht in einem bestimmten, durch Näherbringen gestifteten Seinsbezug zum Dasein. Dasein ist Seiendes von der Art, daß ihm Seiendes als Welthaftes begegnet. Als ein das Dasein Angehendes ist das Ding für das Dasein das Woran seiner alltäglich-unthematischen Erfahrung von Welt.[2] Das nennend Gerufene versammelt Welt zu sich. In der Sprache von *Sein und Zeit* heißt das etwa: Das Dasein entdeckt die welthafte Bedeutsamkeit als die Gesamtheit aller innerweltlichen Bedeutsamkeitsbezüge im Ausgang vom Ding—*vom sprachlich nähergebrachten Seienden*.

Das nennend-gerufene Ding „strahlt“ Welt „aus“. Die Ausstrahlung von Welt aus dem

[1] Genauer gesagt, vom Herbeirufen eines Seienden in seiner leibhaften Stofflichkeit allein durch Nennen, was aber unmöglich ist, und, wenn es doch erfahren wird, von allem nichtmiterfahrenden Mitdasein als Halluzination bezeichnet werden muß.

[2] Vgl. „Bauen Wohnen Denken“. *Vorträge und Aufsätze* S. 153: „der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt. Das Wohnen schont das Geviert, indem es dessen Wesen in die Dinge birgt. Allein die Dinge selbst bergen das Geviert *nur dann*, wenn sie selber *als* Dinge in ihrem Wesen gelassen werden.“

Ding ist aber kein chaotisches Überallhin von „Bedeutsamkeitspfeilen“, sondern geschieht nach Heidegger in vier Hauptrichtungen. Diese vier Richtungen weisen auf vier Gegenden hin, aus denen her Welt als die Versammlung der Vier verstanden wird. Diese Gesamtheit der sich in vier Hauptgegenden gliedernden Ausstrahlung von Welt im Ding nennt Heidegger terminologisch das *Geviert*.

Das Geviert wird nicht durch „Argumentation“ von seinsgeschichtlichen „Prämissen“ abgeleitet, sondern ist von Heidegger als eine grundlegende und primäre hermeneutisch-phänomenologische Einsicht eingeführt worden.[3] In „Bauen Wohnen Denken“ wird das Geviert im Ausgang von der Existenz des Daseins erfahren, in „Das Ding“ dagegen am innerweltlich begegnenden, welthaften Seienden als dem Ding. Im Vortrag „„. . .dichterisch wohnet der Mensch. . .“‘ wird das Geviert in Anlehnung an Hölderlin weitergedacht und weiterbestimmt. Der Grundgedanke ist in allen drei Vorträgen derselbe, daß nämlich die welthaft erschlossene Bedeutsamkeit sich in vier Hauptgegenden gliedert, aus denen her Welt als die Gesamtheit der Vier, als das Ge-viert, verstanden ist.[4]

as Geviert ist eine weitere Gliederung desjenigen Phänomens, welches in der Terminologie von „Der Ursprung des Kunstwerkes“ als *Welt* bezeichnet wird. Es steht Welt gegenüber die *Erde* als das weltermöglichende Begleit-phänomen des Sichverschließens, welches der notwendige „Gegenpol“ für das Sicheröffnen der Welt ist. Die „Bestreitung“ des „Streites“ von Welt und Erde, die gegenseitige Ermöglichung im gegensätzlichen Erscheinen, geschieht im Werk als dem Bergungsort für dieses sicheröffnend sich verschließende In-eins-Geschehen. Erde als das notwendige Gegenphänomen zu Welt ist *nicht* mit der Erde als eine der vier Weltgegenden im Geviert gleichzusetzen. Jene Erde ist das Sichverschließen im Gegensatz zum Sicheröffnen; diese ist der Gegenbegriff zu „Himmel“, der als Gegenbegriff dennoch auf alle drei übrigen Weltgegenden bezogen bleibt. Das Gegenphänomen zum Geviert als Ganzem, das Sichverschließende für das Geviert als das Sicheröffnende, ist die Wahrheit des Seyns als Sichverbergen.[5]

---

[3] O. Pöggeler verweist in *Der Denkweg Martin Heideggers* auf eine Erwähnung des Zueinander von Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen in Platons *Gorgias* (S. 248): „Wenn Heidegger die Welt als Geviert denkt, dann denkt er älteste Gedanken nach. [. . .] Noch Platon berührt—auf seine Weise—den Gedanken, die Welt sei Ordnung als das Zusammen von Himmel und Erde, Göttern und Menschen (vgl. *Gorgias* 507–508) [. . .].“—Vgl. insb. *Gorgias* 507e6–508a4: φασὶ δ’ ὀι σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν. „Die Weisen aber behaupten, Kallikles, daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben [συνέχειν, wörtlich *zusammen-halten*] und durch Freundschaft, Schicklichkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit, und nennen, mein Gefährte, dies Ganze deshalb Kosmos, nicht Unordnung und Zügellosigkeit.“ Griechischer Text nach E. R. Dodds. *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford University Press: Amen House, London, 1959. Deutsche Übersetzung nach *Platon. Gorgias oder über die Beredsamkeit.* Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher herausgegeben von Kurt Hildebrandt. Reclam: Stuttgart, 1989.

[4] Heidegger verweist in „Zur Seinsfrage“ (*Wegmarken* S. 411) auf „Vorträge und Aufsätze S. 145–204“. In der Paginierung der Einzelausgabe schließen diese Seiten die drei Vorträge „Bauen Wohnen Denken“, „Das Ding“ und „„. . .dichterisch wohnet der Mensch. . .“‘ ein. Diese drei Vorträge sind also als die Kerntexte für die hermeneutisch-phänomenologische Wesensbestimmung des Gevierts zu betrachten.

[5] Das Gegenphänomen zum Seyn als Sichverbergen für das Aufgehen des Gevierts in Welt ist das *Nichts*, das nihilistische Sichzeigen der die sichverbergende Wahrheit des Seyns verstellenden Seiendheit; vgl. „Zur Seinsfrage“. *Wegmarken* S. 410–11: „Dementsprechend kann der denkende Vorblick in diesen Bereich das ‚Sein‘ nur noch in folgender Weise schreiben: das ~~Sein~~. [. . .] Das Zeichen der Durchkreuzung kann nach dem Gesagten allerdings kein bloß negatives Zeichen der Durchstreichung sein. Es zeigt vielmehr in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung [. . .]. Wie das ~~Sein~~, so müßte auch das Nichts geschrieben und d.h. gedacht werden.“ Der Ort der Durchkreuzung ist das die Wahrheit des Seyns ver-bergende

Der Gedanke an eine Gliederung des Weltphänomens in verschiedene Weltgegenden findet einen ersten Anklang schon innerhalb der Zeuganalyse in *Sein und Zeit*.[6] Der §15 z.B. enthält eine Analyse des Seins des innerweltlichen Seienden mit der Seinsart eines „hergestellten Werks". Der „herstellungsbedürftige Rohstoff" verweist auf die Natur (auf die *Erde*) als das Woraus seines Bestehens: „Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf—sie bestehen aus—Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die ‚Natur' mitentdeckt, die ‚Natur' im Lichte der Naturprodukte."[7] Zugleich verweist das hergestellte Seiende gerade als hergestelltes auf den wesentlichen Bereich des Mitdaseienden (der *Sterblichen*): „Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart des Menschen, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird."[8] Mit dem Verweisungsbezug auf das Mitdaseiende wird zugleich auf das Worin für das mitdaseiende Besorgen, auf „die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben", verwiesen. In dieser *öffentlichen Welt* ist wiederum auch die *Umweltnatur* (der *Himmel*) mitentdeckt und für das Besorgen zugänglich: „In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. [...] In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen."[9]

Daß diese dreifache Gliederung kein Zufall ist, sondern eine beabsichtigte Gliederung von Welt in bestimmte „Richtungen" konstituiert, belegt die erneute Analyse im §22, wo die vertiefte Analyse des innerweltlich besorgten Seienden mit Hinblick auf seine Räumlichkeit die dreifache Gliederung weiterführend wiederholt, indem der phänomenologische Begriff der *Gegend* herausgearbeitet wird:

> So hat die Sonne, deren Licht une Wärme im alltäglichen Gebrauch steht, aus der wechselnden Verwendbarkeit dessen her, was sie spendet, ihre umsichtig entdeckten ausgezeichneten Plätze: Aufgang, Mittag, Niedergang, Mitternacht. Die Plätze dieses in wechsel nder Weise und doch gleichmäßig ständig Zuhandenen werden zu betonten ‚Anzeigen' der in ihnen liegenden Gegenden. Diese Himmelsgegenden [...] geben das vorgängige Wohin vor für jede besondere Ausformung von Gegenden, die mit Plätzen besetzbar sind. [...] Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod, aus denen her das Dasein selbst hinsichtlich seiner eigensten Seinsmöglichkeiten in der Welt bestimmt ist.[10]

Angesichts der Rede von den „Gegenden von Leben und Tod", aus denen her das Dasein in seiner höchsten Potenzierung als Da-sein bestimmt ist, liegt es nahe, diese „Gegenden" als ersten Hinweis zu denken auf das, was später die Weltgegend der *Göttlichen* genannt wird. So stellt es sich wieder heraus, daß ein wesentlicher Spätbegriff Heideggers nicht erst nach einer mutmaßlichen „Kehre" in seinem Denken „erfunden" worden, sondern lediglich

---

Seiende, worin das Geviert den Ort für das welthafte Aufgehen findet. Daß auch das Nichts die Durchkreuzung erhalten müßte, deutet darauf hin, daß auch das Nichts als die ver-wesende, durch Seinsvergessenheit geprägte Wahrheit des Seyns das Geviert in eigener Weise aufgehen läßt, nämlich als das seinsverlassene, im Hinblick auf die Seiendheit als ständige Anwesenheit erfahrene Seiende. Daß beides, Seyn und Nichts, das Geviert in eigener Weise aufgehen lassen können, zeigt, daß das Nichts nicht der Gegenbegriff zum Geviert ist, sondern zur unverstellt wesenden Wahrheit des Seyns. —Es muß ferner immer beachtet werden, daß das *Verstellen* der Wahrheit des Seyns nicht mit deren *Sichverbergen* gleichzusetzen ist; das Verstellen ist das *Nicht*erfahren der Wahrheit des Seyns im Gegensatz zur Erfahrung ihrer *als sichverbergender*.

[6] Vgl. die zur Kontrastierung in Fußnoten angeführten Zitate aus *Sein und Zeit* auf den unmittelbar nachfolgenden Seiten bei der Darstellung des eigens seinsgeschichtlichen Begriffs des Gevierts.

[7] *Sein und Zeit* §15 „Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden". S. 94.

[8] *Sein und Zeit* §15. S. 95

[9] *Sein und Zeit* §15. S. 95.

[10] *Sein und Zeit* §22 „Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen". S. 138–39.

die Verschärfung und Spezifizierung einer innerhalb der transzendental-horizontalen Blickbahn erarbeiteten Einsicht ist.

In der eigens seinsgeschichtlichen Blickbahn wird—im Ausgang von der Existenz des Daseins—das Geviert am Sterblichsein des Daseins und dessen existenzialem Worin erfahren:

> [Die Weite des Wohnens] zeigt sich uns, sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschsein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde.
>
> Doch „auf der Erde" heißt schon „unter dem Himmel". Beides meint *mit* „Bleiben vor den Göttlichen" und schließt ein „gehörend in das Miteinander der Menschen". Aus einer *ursprünglichen* Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins.[11]

Das eigentlich im Sein zum Tode, d.h. im Hören auf den Gewissensruf erfahrene „Wohnen" als der Grundzug des In-Seins eröffnet das Dasein als das „Sterbende". Das unmittelbare Worin für das Sterben eröffnet sich seinerseits als „Erde", als „die dienend Tragende, die blühend Fruchtende, hingebreitet in Gestein und Gewässer, aufgehend zu Gewächs und Getier."[12] Beide, die Sterblichen und die Erde, verweisen ihrerseits auf den *Himmel*,—d.h. „der wölbende Sonnengang", „der gestaltwechselnde Mondlauf", „der wandernde Glanz der Gestirne", „die Zeiten des Jahres und ihre Wende", „Licht und Dämmer des Tages",[13] kurzum, auf alles das, was mit dem Walten der Natur (im Sinne von φύσις) zusammenhängt und prinzipiell nicht handgreiflich ist;—und auf die *Göttlichen*, „die winkenden Boten der Gottheit".[14] Diese vier Weltgegenden sind ein einheitliches, einiges Wesensgeschehen, das Geschehen nämlich des Aufgehens von Welt im Ding: „Das Wohnen ist vielmehr immer schon ein Aufenthalt bei den Dingen. Das Wohnen als Schonen verwahrt das Geviert in dem, wobei die Sterblichen sich aufhalten: in den Dingen."[15]

---

[11] „Bauen Wohnen Denken". *Vorträge und Aufsätze* S. 151.

[12] „Bauen Wohnen Denken". *Vorträge und Aufsätze* S. 151. Vgl. *Sein und Zeit* §15. S. 94: „Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf ‚Materialien'. Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus Häuten. Diese sind Tieren ab genommen, die von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her. In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist. Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf—sie bestehen aus—Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die ‚Natur' mitentdeckt, die ‚Natur' im Lichte der Naturprodukte." Diese Zeilen enthalten nichts anderes als eine Analyse der vom Welt-verfallenden Dasein erfahrenen Gegend der *Welt*.

[13] „Bauen Wohnen Denken". *Vorträge und Aufsätze* S. 151. Vgl. *Sein und Zeit* §15. S. 95–96: „In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d.h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem ‚Stand der Sonne'. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom ‚Stand der Sonne', darnach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die Umweltnatur mitzuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d.h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens eintdeckbar bleibt." —Der letzte Satz verweist auf den schon in *Sein und Zeit* mitgesichteten *Bergungscharakter* des innerweltlichen Seienden.

[14] „Bauen Wohnen Denken". *Vorträge und Aufsätze* S. 151. Vgl. *Sein und Zeit* §22. S. 139: „Kirchen und Gräber zum Beispiel sind nach Aufgang und Niedergang der Sonne angelegt, die Gegenden von Leben und Tod, aus denen her das Dasein selbst hinsichtlich seiner eigensten Seinsmöglichkeiten in der Welt bestimmt ist. Das Besorgen des Daseins, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, entdeckt vorgängig die Gegenden, bei denen es je ein entscheidendes Bewenden hat."

[15] „Bauen Wohnen Denken". *Vorträge und Aufsätze* S. 153.

Die Erfahrung der Gliederung von Welt in vier Hauptgegenden, deren Gesamtheit als das Geviert gedacht wird, wird im Ausgang vom Ding nicht durch die Erfahrung des Sterblichseins ausgelöst, sondern durch die konstitutive Rolle des Dings beim Entdeckendsein des Daseins für innerweltliche Bedeutsamkeitsbezüge. Diesen Ansatz beim Ding wählt Heidegger im Vortrag „Das Ding“.[16] Durch die phänomenologische Analyse der Dingheit eines Krugs stellt Heidegger im Vortrag fest, daß das spezifisch Krughafte am Krug-Ding im „Geschenk des Gusses“ besteht, wobei „Geschenk“ eine terminologische Bezeichnung für die phänomenologisch erfahrene Einheit vom Ausgießen des Gusses und dem nehmenden Einbehalten vom Einguß ist.[17] Diese spezifische Dingbestimmung zeichnet den Krug gegenüber anderen Dingen aus. An dieser spezifischen Dingbestimmung werden dann wiederum die vier Gegenden des Gevierts erfahren:

> Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. [. . .] Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. [. . .] Im Geschenk von Wasser, im Geschenk von Wein weilen jeweils Himmel und Erde. [. . .] Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel.[18]

Die übrigen Weltgegenden entfalten sich auf folgende Weise: „Das Geschenk des Gusses ist der Trunk für die Sterblichen. [. . .] Aber das Geschenk des Kruges wird bisweilen auch zur Weihe geschenkt. [. . .] Der Guß ist der den unsterblichen Göttern gespendete Trank .“[19] „Im Geschenk des Gusses“, also im spezifisch Krughaften des Krugs als Ding, „weilen *zumal* Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Ge viert eingefaltet.“[20] Das Gesagte kann in der Terminologie der Fundamentalontologie etwa so ausgedrückt werden: An der spezifischen Bezugsganzheit, in der und aus der her der Krug als Zuhandenes entdeckt und mit ihm umgegangen wird, ist ein Komplex von Bedeutsamkeitsbezügen erschließbar, aus dem her die spezifische Bezugsganzheit des Kruges selber entdeckbar und zugänglich wird. Wenn diese die spezifische Entdeckbarkeit des Kruges entdeckenlassenden Bedeutsamkeitsbezüge selbst zurückverfolgt werden, verweisen sie ihrerseits auf vier Bedeutsamkeitsgegenden, aus denen her sie selber erschließbar werden.

Das Sichzeigen der vier Weltgegenden als des Gevierts kann sowohl an der Existenz des Daseins als dem die Sterblichkeit des Daseins erschließenden Grundzug des Wohnens in der Welt als auch an dem die Lichtung des Gevierts bergenden, dadurch erst „innerweltlichen“ Seienden selbst erfahren werden. Eine dritte Möglichkeit bleibt die Erfahrung des Gevierts am Geschehen der Sprache. Diese dritte Möglichkeit berücksichtigt der Vortrag „„. . .dichterisch wohnet der Mensch. . .““. Im Ausgang von ausgewählten Auszügen aus Hölderlins dichterischem Werk versucht Heidegger zu zeigen, daß die Lichtung des Gevierts auch an der Dichtung erfahren werden kann. Laut Heidegger kommen in den folgenden Zeilen aus dem Gedicht „In lieblicher Bläue . . .“ z.B. alle vier Weltgegenden zur Sprache:

> Darf, wenn lauter Mühe das Leben, ein Mensch
> Aufschauen und sagen: so

---

[16] Heidegger geht auch in Teil II von „Bauen Wohnen Denken“ (*Vorträge und Aufsätze* S. 154–164) vom Ding als dem *Ort* aus, um den Bedeutsamkeits-aufweisenden Charakter des bebauten Seienden in die phänomenologische Sichtweite zu rücken.

[17] Vgl. „Das Ding“. *Vorträge und Aufsätze* S. 173–74.

[18] „Das Ding“. *Vorträge und Aufsätze* S. 174. Die Weise, wie Heidegger im Gegensatz zu den meisten seiner phänomenologischen Analysen ohne wiederholte Vertiefung des schon freigelegten beim Geviert gelangt, scheint die These zu bewähren, daß Heidegger das Geviert als eine seinsgeschichtliche Primärerfahrung betrachtet.

[19] „Das Ding“. *Vorträge und Aufsätze* S. 174.

[20] „Das Ding“. *Vorträge und Aufsätze* S. 175.

Will ich auch seyn? Ja.[21]

Heideggers Kommentar zu diesen Zeilen lautet:

> Aber dem Menschen ist zugleich verstattet, in diesem Bezirk [der bloßen Mühe], aus ihm her, durch ihn hindurch zu den Himmlischen aufzuschauen. [. . .] Das Aufschauen durchmißt das Zwischen von Himmel und Erde. Dieses Zwischen ist dem Wohnen des Menschen zugemessen. Wir nennen jetzt die zugemessene Durchmessung, durch die das Zwischen von Himmel und Erde offen ist, die Dimension. [. . .] Nach den Worten Hölderlins durchmißt der Mensch die Dimension, indem er sich an den Himmlischen mißt. Dieses Durchmessen unternimmt der Mensch nicht gelegentlich, sondern in solchem Durchmessen ist der Mensch überhaupt erst Mensch.[22]

Der Mensch erfährt in seinem existierenden Aufenthalt beim Seienden den „Lastcharakter des Daseins".[23] Dieser besteht darin, daß der Mensch solches Seiendes ist, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Indem ihm existierend sein Sein im Horizont von Sein-überhaupt (in der Terminologie der transzendental-horizontalen Blickbahn) verständlich wird, eröffnet sich ihm die Dimension, der er das „Maß" für das „Messen" der eigenen Existenz entnimmt. Dieses Maß ist die von Himmel und Erde durchmessene Dimension.

Die Eröffnung dieser Dimension ermöglicht das Sichmessen des Menschen als sterbliches Da-sein an den unsterblichen Göttlichen. Als dieses zweifache Messen, der Durchmessung des Zwischen von Himmel und Erde und dem Sichmessen der Sterblichen an den Göttlichen, eröffnet sich das Geviert als die Dimension aller Messung. Erst durch das Sicheinlassen auf die Dimension, ob als Zuwendung bzw. Abkehr, ist der Mensch dazu befähigt, dasjenige Seiende, das er ist, zu sein. Im Durchmessen „der"[24] Dimension ist das Dasein erst Dasein. Das Durchmessen der Dimension eröffnet sich aber als die Lichtung von Welt in die vier Gegenden des Gevierts.

Zu den wesentlichen Weisen, wie der Mensch als Dasein die Dimension durchmessen kann,

---

[21] Friedrich Hölderlin, „In lieblicher Bläue . . .". In: *Gedichte nach 1800*. S. 372. Zeilen 14–16. Dieses Gedicht ist als Prosastück in F. W. Waiblingers Roman *Phaeton*, einer fiktionalisierten Darstellung von Hölderlins Leben, überliefert. Der Zeilenumbruch, den ich im Zitat behalten habe, stammt vermutlich von Norbert v. Hellingrath, dessen Ausgabe Heidegger verwendet hat. In der Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe ist das Gedicht in „Zweifelhaftes" eingereiht worden. In seine verschiedenen Ausgaben pflegt Jochen Schmidt das Gedicht nicht aufzunehmen. Vgl. aber Michael Knaupps Kommentar in seiner eigenen Hölderlin-Ausgabe *Sämtliche Werke und Briefe*. Band III (Kommentarband). Lizenzausgabe 1998 für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Carl Hanser Verlag: München/Wien, 1993. S. 354: „[Waiblinger leitet] das Zitat des vorliegenden Textes folgendermaßen ein: ‚[. . .] Hier sind einige Blätter aus seinen Papieren, die zugleich einen ersten Blick in den schrecklichen Zustand seines verwirrten Gemüthes geben. Im Original sind sie abgetheilt, wie Verse, nach Pindarischer Weise.' Daß Waiblinger hierbei auf ihm zugängliche Papiere Hölderlins zurückgegriffen hat, ist schon aus stilistischen Gründen evident. Inwieweit er jedoch in das ihm Vorliegende gestalterisch eingegriffen hat, läßt sich nicht mehr bestimmen."

[22] „„. . .dichterisch wohnet der Mensch. . .'". *Vorträge und Aufsätze* S. 198–99. Heidegger verweist zusätzlich aif zwei Zeilen aus „In lieblicher Bläue . . .": „Der Mensch misset sich. . .mit der Gottheit." Vollständig heißen diese Zeilen: „So lange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset sich nicht unglüklich der Mensch sich mit der Gottheit." *Gedichte nach 1800*. S. 372. Zeilen 16–17.

[23] Vgl. *Sein und Zeit* §29. S. 179: „Die oft anhaltende, ebenmäßige und fahle Ungestimmtheit [. . .] ist so wenig nichts, daß gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden." Heideggers Randbemerkung zum zweiten Satz lautet: „‚Last': das Zu-tragende; der Mensch ist dem Da-sein überantwortet, übereignet. Tragen: übernehmen aus der Zugehörigkeit zum Sein selbst."

[24] Seinsgeschichtlicher Genitiv: Die Dimension wird durchmessen; die Dimension selber durchmißt. Das Durchmessen der Dimension ist die *Ereignung* durch das Seyn. Vgl. Hans Jaeger, *Heidegger und die Sprache* S. 87: „Das Ereignis sollen wir uns als Mitte des Weltgevierts denken. Das heißt: Das Ereignis ist die Mitte aller Seinsbezüge, die *ereignende Mitte* [Kursivierung von mir] des Weltspiels."

gehört das Dichten:

> Das Dichten ist vermutlich ein ausgezeichnetes Messen. [. . .] Im Dichten ereignet sich, was alles Messen im Grunde seines Wesens ist. [Das Messen] besteht darin, daß überhaupt erst das Maß genommen wird, womit jeweils zu messen ist. Im Dichten ereignet sich das Nehmen des Maßes. Das Dichten ist die im strengen Sinne des Wortes verstandene Maß-Nahme, durch die der Mensch erst das Maß für die Weite seines Wesens empfängt.[25]

Dichten als eine Geschehensweise der Sprache hat einen ausgezeichneten Bezug zum Durchmessen der Dimension. Das Dichten ist eine bestimmte Weise, wie die Wahrheit des Seyns geborgen wird. Als eine bestimmte Bergungsweise unter anderen ist das Dichten auf das „Erfassen“ des sichzeigenden Geborgenen angewiesen; dieses ist aber das daseinsmäßige Durchmessen der Dimension. Dieses Durchmessen ist das Sichlichten des Gevierts. Das Dichten hat seinen Wesensort in der Lichtung des Gevierts als ihrer Ermöglichung. So dichtet das Dichten immer im Geviert und aus dem Geviert heraus. Als solches birgt das Dichten das Geviert in sich. Somit ist das Sichlichten des Gevierts auch im Ausgang vom Dichten als einer ausgezeichneten Geschehensweise der Sprache erfahrbar.

Dichten hat als eine bestimmte Geschehensweise der Sprache einen ausgezeichneten Bezug zum Durchmessen der Dimension. Dieser Bezug gründet darin, daß das Dichten, wie das Denken, das thematische Nachgehen[26] eines unaufhörlichen, ständig im Dasein vollzogenen Wesensgeschehens ist, nämlich des Durchmessens der Dimension.[27]

Im Durchmessen der Dimension eröffnet sich das Maß, woran der Mensch sich als geworfenes Entwerfen der eigenen Existenz mißt, d.h. es geschieht eine bestimmte Lichtung der Wahrheit des Seyns, von wo her das Dasein die eigene Existenz—antwortend auf den Zuspruch des Seyns—entwerfend versteht. Das Dichten ist eine bestimmte Weise, wie die ständig in irgendeiner geschichtlich bedingten Weise geschehende Erfahrung der jeweils geschichtlich anders sichlichtenden Wahrheit des Seyns durch das entwerfend-antwortende Dasein geborgen wird. Als eine bestimmte faktische Bergungsweise der Wahrheit des Seyns unter anderen ist das Dichten auf das Er-fassen des sichzeigenden Geborgenen angewiesen. Die Weise, wie das Er-fassen des zu Bergenden geschieht, ist aber das daseinsmäßige Durchmessen der Dimension als das Sicheinlassen auf die Eröffnung der vier Weltgegenden des Gevierts. Das Dichten hat folglich seinen Wesensort in der Lichtung des Gevierts als ihrer Ermöglichung. So dichtet das Dichten immer im Geviert und aus dem Geviert heraus. Als solches gehört es zum Geschehen des Dichtens, das Aufgehen des Gevierts in Welt in sich zu bergen. Somit ist das Sichlichten des Gevierts nicht nur im Ausgang vom Dichten, wie vom Ding und von der Existenz, erfahrbar, sondern als eine ausgezeichnete Geschehens weise der Sprache, d.h. als *thematisches* Nachgehen des Sichlichtens des Gevierts bezieht sich das Dichten auf das Geviert in besonderer Weise.

---

[25] „„. . .dichterisch wohnet der Mensch. . .““. *Vorträge und Aufsätze* S. 200.

[26] „Thematisch“ freilich in dem Sinne, das das Dichten das Nachgegangene eigens zur Sprache bringt; das heißt aber nicht, daß das Nachgegangene thematisch als solches im Sinne einer philosophischen Exposition verstanden wird.

[27] Vgl. „Was ist Metaphysik?“ In: *Wegmarken*. S.121–22: „Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. [. . .] Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.“ Der Name „Metaphysik“ hat hier (1929) noch nicht die seinsgeschichtliche Bedeutung der geschichtlich sich ausbreitenden Auslegung des Seienden im Hinblick auf die Seiendheit, sondern ist ein in Anlehnung an die wörtliche Bedeutung μετὰ τὰ φυσικά geprägter Terminus für die als Transzendenz gefaßte Existenz. Gerade dasselbe Grundgeschehen nennt die Wendung „das Durchmessen der Dimension“; nur wird dieses Grundgeschehen jetzt im Hinblick auf das Sichlichten des Gevierts verstanden.

Diese besondere Weise, wie das Dichten sich auf die Lichtung des Gevierts bezieht, kann auch so ausgedrücktwerden, daß das Dichten das Geviert eigens zur Sprache bringt.

Um dieses Eigens-zur-Sprache-Bringen wesensgemäßer zu verstehen, muß der Ort des Dichtens als einer ausgezeichneten Geschehensweise der Sprache eigens gedacht werden. Die Er-örterung darüber, *wie* das Dichten als ein besonderer Modus des Sprechens überhaupt dies leistet, bleibt dem Vortrag „Die Sprache“ vorbehalten. Warum Heidegger diesen Zusammenhang durch die Auseinandersetzung gerade mit Georg Trakl weiterdenkt, kann erst durch die Interpretation des zweiten Trakl-Textes, „Die Sprache im Gedicht“ geklärt werden.

§21 *„Ein Winterabend“*

Die bisherigen Ausführungen über den Rufchararakter der Sprache gehören in den Rahmen von Heideggers Erläuterung der ersten Strophe des Gedichts „Ein Winterabend“. Zwecks der Verständlichkeit wurden die Grundbegriffe und Grundbestimmungen von Heideggers phänomenologisch-hermeneutischer Analyse der Sprache schrittweise eingeführt, ohne schon auf Heideggers Erörterung des Gedichts Bezug zu nehmen. Diese einführende Abblendung der Bezüge des Einführungsmaterials zum zu Erörternden ist jetzt durch eine thematische Untersuchung von Gedicht und Erörterung rückgängig zu machen.

Unsere Darstellung wird nach dem am unmittelbarsten sich darbietenden Schema gegliedert, nämlich nach der Gliederung des Gedichtes selber in drei Strophen. Dabei muß beachtet werden, daß dieses Schema insofern beliebig ist, als das eigentliche Thema des Vortrags *nicht* „Ein Winterabend“ ist, sondern „Die Sprache“, und das heißt: Sprache als *Sprache*, nicht als Gedicht. Es scheint ratsam, dies nochmals zu erwähnen, damit das Mißverständnis vermieden werde, als handele es sich im Vortrag in erster Linie um eine *Trakl*-Deutung im literarischen Sinne, und nicht um eine Erörterung der *Sprache*. Die eigentliche Trakl-Deutung ist der Gegenstand des Aufsatzes „Die Sprache im Gedicht“.[1] Nicht das Sprechen des *Gedichts* soll begrifflich wiedergegeben werden, sondern das Sprechen der *Sprache*, welches das Sprechen des Gedichts allererst ermöglicht, soll am Sprechen des Gedichts erfahren werden.

Was über das Sprechen der Sprache in Anlehnung an das Gedicht „Ein Winterabend“ zu sagen ist, faßt Heidegger mit folgenden Worten zusammen:

> Die erste Strophe des Gedichtes heißt die Dinge kommen, die als dingende Welt gebären. Die zweite Strophe heißt die Welt kommen, die als weltende Dinge gönnt. Die dritte Strophe heißt die Mitte für Welt und Ding kommen: den Austrag der Innigkeit.[2]

Es wird also die Aufgabe der folgenden Unterabschnitte sein, das von Heidegger am Gedicht Herausgearbeitete in seinem Verhältnis zum Gedicht selber darzustellen. An der ersten Strophe wird das Kommenheißen der Dinge durch die Sprache erfahren, d.h. die Be-dingtheit der Dinge in ihrem Dingen durch Sprache. Dieses Thema wurde schon weitgehend in den vorangegangenen Paragraphen behandelt. An der zweiten Strophe wird das Kommenheißen von Welt durch Sprache, also das sprachlich bedingte Aufgehen des Gevierts in seine vierfache Weltgliederung phänomenologisch freigelegt. In Anlehnung an die dritte Strophe wird das Kommenheißen der „Mitte für Welt und Ding“ erfahren und behandelt.

Dabei soll ständig im Blick behalten werden, daß gerade dieses bestimmte Gedicht „Ein Winterabend“ deshalb von Heidegger als zu Erörterndes gewählt wurde, „weil es auf eine nicht weiter erklärbare Weise die Eignung bekundet, unserem Versuch, die Sprache zu erörtern,

---

[1] Dies allerdings in einem spezifischen, noch zu erörternden Sinne.

[2] *Unterwegs zur Sprache* S. 23.

einige fruchtbare Winke zu geben.“[3] Mit anderen Worten: Das Gedicht wurde nicht etwa deshalb gewählt, weil sich Trakl selbst im Gedicht ausdrücklich auf das Wesen der Sprache besinnt oder gar überhaupt thematisch und als solches das Sprechen der Sprache erfahren hat, sondern weil das Gedicht geeignet ist,[4] die Erörterung des zu Erörternden, nämlich des Sprechens der Sprache, an ihr Ziel zu verhelfen.

Das Geeignetsein des Gedichts für die Erörterung wird durch ein spezifisches Vorverständnis des zu Erörternden erkannt, welches Vorverständnis als die in Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff gegliederte Vor-Struktur einer jeden hermeneutischen Situation auch hier bei der Erörterung des Sprechens der Sprache dabei ist und dabei sein muß, damit eine jede Auslegung überhaupt anfangen und überhaupt ans Ziel gelangen kann. Dieses Vorverständnis kann aber erst *nach* der geglückten Erörterung in einer zufriedenstellenden begrifflichen Durchsichtigkeit gesichtet werden; denn es ist gerade durch die prüfende Artikulation des Vorverständnisses am Auszulegenden, daß die Erörterung ans Ziel gelangt.[5]

A. „Wenn der Schnee ans Fenster fällt…“

Die erste Strophe des Gedichts „Ein Winterabend“ lautet:

> Wenn der Schnee ans Fenster fällt,
> Lang die Abendglocke läutet,
> Vielen ist der Tisch bereitet
> Und das Haus ist wohlbestellt.[6]

In dieser Strophe spricht ein zweistimmiges Sprechen: das Sprechen des Dichters und das Sprechen der Sprache. Jenes gründet nach Heidegger in diesem. Dieses Gründungsverhältnis gilt es jetzt zu klären. Das Sprechen des Dichters einerseits

> nennt den Schnee, der spät am schwindenden Tag, während die Abendglocke läutet, lautlos das Fenster trifft. Bei solchem Flockenfall währt alles Währende länger. Darum läutet die Abendglocke, die täglich ihre streng begrenzte Zeit hindurch ertönt, lang. Das Sprechen nennt die Winterabendzeit.[7]

---

[3] *Unterwegs zur Sprache* S. 17

[4] Heideggers Wendung im obigen Zitat „die Eignung bekundet“ verweist freilich auf das Ereignetsein durch die Wahrheit des Seyns. Die Ereignung muß aber nicht notwendigerweise *als solche* thematisch vom Dichter erfahren werden, auch wenn alles faktisch-dichtende Sprechen ontologisch auf die Wahrheit des Seyns angewiesen ist; das Phänomen der Ereignung thematisch darzustellen ist die spezifische Aufgabe der Philosophie.

[5] Vgl. Sein und Zeit §32. Der „Zirkel im Verstehen“ ist freilich die Weise, wie Heidegger durch Dilthey ein altes, auf die erkenntnistheoretischen Überlegungen der Sophisten zurückgehendes Problem auffaßt und zu lösen versucht. Vgl. *Menon* 80d: Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἴσθα τὸ παράπαν ὅ τί ἐστιν; Ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἴσθα προθέμενος ζητήσεις; Ἢ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; „Und auf welche Weise willst du denn dasjenige suchen, Sokrates, wovon du überall gar nicht weißt, was es ist? Denn als welches besondere von allem, was du nicht weißt, willst du es dir denn vorlegen und so suchen? Oder wenn du es auch noch so gut träfest, wie willst du denn erkennen, daß es dieses ist, was du nicht wußtest?“ (Zitiert nach *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Zweiter Band*. Hrsg. Günther Eigler. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechichischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset et Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Darmstadt, 1973. S. 536.

[6] „Ein Winterabend“. 2. Fassung. In: *Dichtungen und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. Walther Killy und Hans Szklenar. Band I: *Gedichte. Sebastian im Traum. Veröffentlichungen im Brenner 1914/15. Sonstige Veröffentlichungen zu Lebzeiten. Nachlaß. Briefe*. Otto Müller Verlag: Salzburg, 1969. S. 102. Alle Trakl-Zitate Heideggers wurden anhand dieser Ausgabe überprüft.

[7] *Unterwegs zur Sprache* S. 18.

Der Grundzug des dichterischen Sprechens ist das Nennen. Der Nennungs-charakter gehört aber nicht zum dichterischen Sprechen qua dichterischem Sprechen, sondern zum Sprechen der Sprache. Die Geschehensweise von *Sprache* ist das Nennen. Von dieser Geschehensweise ist ein bestimmter, in der primären Geschehensweise des Nennens gründender Modus, das *dichterische* Nennen, zu unterscheiden. Das dichterische Nennen nennt das einzelne Ding—Schnee, Fenster, Flockenfall, Abendglocke, Tisch usw.—das Nennen qua Nennen ruft aber das Ding *überhaupt* in eine Nähe. Das rufende Nennen vom einzelnen Ding als gerade anwesendem im Gedicht gründet im rufenden Nennen von Dingen überhaupt.

So geht Heidegger vom Nennen der einzelnen Dinge im Gedicht zum Nennen selber über: „Was ruft die erste Strophe? Sie ruft Dinge, heißt sie kommen. [...] Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen.“[8] Dieser Übergang vom dichterischen Nennen des einzelnen Dings zum Nennen überhaupt ist nicht etwa als eine vermeintliche „Verallgemeinerung“ im Sinne eines „Zusammennehmens“ von einzelnen „Nennakten“ zum „Nennen im Allgemeinen“ durch die Abblendung des „Unwesentlichen“ zu verstehen, sondern: Das Nennen des Dings ist die Weise, wie das Ding *überhaupt* offenbar wird.[9] Das will sagen: *Im* Sprechen des Dichters geschieht das Bergen der Welt in den Dingen. Dieses bergende Erscheinenlassen der Dinge geschieht *im* nennenden Rufen. Dieses nennende Rufen geschieht aber selber *im* Sprechen der Sprache, *in* welchem Sprechen das rufende Versammeln des Gevierts aufgeht. Der Dichter ist in seinem dichterischen Sprechen auf das Sprechen der Sprache angewiesen. Das Sprechen der Sprache—als der ereignende Zuwurf—ist das Woher für den dichterischen, *ereigneten* Entwurf des Dichters, dessen sprachlich-zugeworfen-Entworfensein das verlautende Ent-sprechen, das dichterische Sprechen, leistet. Das Sprechen der Sprache als der ereignende Zuruf verlangt die antwortend-entsprechend-ereignete Zugehör. So ist alles Sprechen im Grunde ein antwortendes Entsprechen dem Anspruch des Seyns. Das dichterische Sprechen ist rein Gesprochenes, die Vollendung des Sprechens.

Das nennende Rufen von Dingen überhaupt in ihr Dingen, d.h. in ein ins Abwesen geborgenes Anwesen, „lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen.“[10] Das Sprechen der Sprache ist die ontologische Ermöglichung dafür, daß das Ding den Menschen al s Dasein überhaupt „angehen“ kann, d.h. daß Seiendes überhaupt als Besorgtes innerhalb von welthaften Bedeutsamkeitsbezügen entdeckt werden, und das bedeutet: als Womit des alltäglich-besorgenden Umgangs erscheinen kann. Als besorgtes und besorgbares Seien des erscheint das Ding innerhalb von Welt, oder genauer gesagt: das Ding erscheint im Zusammenhang mit Welt:

> Der Schneefall bringt die Menschen unter den in die Nacht verdämmernden Himmel. Das Läuten der Abendglocke bringt sie als die Sterblichen vor das Göttliche. Haus und Tisch binden die Sterblichen an die Erde. Die genannten Dinge versammeln, also gerufen, bei sich Himmel und Erde, die Sterblichen und die Göttlichen. [...] Die Dinge lassen das Geviert der Vier bei sich verweilen. Dieses versammelnde Verweilenlassen ist das Dingen der Dinge.[11]

---

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 19.

[9] Vgl. F.-W. v. Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz.* §25 „Das Läuten als der Ursprung des Lautens“. S. 257: „Das Offenbarwerden der Dinge geschieht aber im Nennen und Sagen des verlautenden Wortes bzw. der verlautenden Sprache. Was im Nennen des jeweiligen Wortgefüges lautet und verlautet, ist die aus dem Erscheinenlassen von Welt entspringende innerweltliche Offenbarkeit der Dinge. Die weltbezügliche Offenbarkeit der Dinge gibt es aber nur *in* der Sprache und ihrem worthaften Nennen, das selbst aus dem Läuten als dem rufend-versammelnden Aufgang der Weltgegenden entspringt.“

[10] *Unterwegs Zur Sprache* S. 19.

[11] *Unterwegs zur Sprache* S. 19.

Die nennend-gerufenen Dinge versammeln die vier Weltgegenden des Gevierts bei sich. Die Dinge sind das Bergende für die vier Hauptbereiche der welthaft erfahrenen Bedeutsamkeit. Das Ding wird aber erst dadurch zu einem Bergenden, daß es nennend gerufen wird. Das primäre nennende Rufen, das Sprechen der Sprache, ermöglicht, daß überhaupt Seiendes zu Ding werden kann, d.h. daß überhaupt Seiendes zum Woran der Erfahrung von der welthaft in vier Hauptgegenden gegliederten Lichtung von Welt werden kann. Das gelungene Gedicht ist die Weise, wie das dichterische Sprechen das nennende Rufen der Sprache birgt. Das Offenbarwerden der Dinge geschieht *in* und *als* dichterisches Sprechen, d.h. im dichterischen Antworten auf den Anspruch der *Sprache* entsteht allererst verlautende Sprache, welche verlautende Sprache, als das sprachlich-verlautende Ent-sprechen dem Anspruch der Sprache, allererst Dinge offenbar werden *läßt*.

Das Sprechen der ersten Strophe ist also als ein nennendes Rufen der Dinge in ihr Dingen zusammenzufassen. So gerufen, lassen sie Welt als die vier Bedeutsamkeitsbereiche des Gevierts bei sich verweilen. Die erste Strophe nennt nicht bloß Dinge, sondern in eins mit dem Nennen der Dinge nennt sie auch Welt:

> Sie ruft die ‚Vielen', die als die Sterblichen zum Geviert der Welt gehören. Die Dinge be-dingen die Sterblichen. Dies sagt jetzt: Die Dinge besuchen jeweils die Sterblichen eigens mit Welt. Die erste Strophe spricht, indem sie die Dinge kommen heißt.[12]

B. „Mancher auf der Wanderschaft…"

Die zweite Strophe von „Ein Winterabend" wendet sich an die in der ersten Strophe als die „Vielen" bezeichneten Sterblichen, denen der Tisch vorbereitet und das Haus wohlbestellt wurde:

> Mancher auf der Wanderschaft
> Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.
> Golden blüht der Baum der Gnaden
> Aus der Erde kühlem Saft.[13]

Das Sprechen der zweiten Strophe ist nach Heidegger anders als das Sprechen der ersten Strophe. Zwar hat auch das Sprechen der zweiten Strophe einen wesentlichen Nennungscharakter, dennoch ruft sie nicht nennend Ding und Welt, sondern bestimmte Sterbliche:

> Die zweite Strophe spricht in anderer Weise als die erste. Zwar heißt auch sie kommen. Aber ihr Rufen beginnt, indem sie die Sterblichen ruft und nennt[.] Weder alle Sterblichen sind gerufen, noch die Vielen, sondern nur „Manche"; jene die auf dunklen Pfaden wandern. Diese Sterblichen vermögen das Sterben als die Wanderschaft zum Tode. Im Tod versammelt sich die höchste Verborgenheit des Seins. Der Tod hat jedes Sterben schon überholt. Die „auf der Wanderschaft" müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern, nicht nur und nicht einmal zuerst für sich, sondern für die Vielen; denn diese meinen, sie seien, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, schon von den Dingen be-dingt und seien in das Wohnen gelangt.[14]

Die zweite Strophe ruft diejenigen Sterblichen nennend, die „auf der Wanderschaft", unterwegs sind. Alle Wanderschaft ist wesentlich auf eine zu-künftige An-kunft bezogen. Alle Wanderschaft gründet in einem Seinsbezug zur Zukunft. Das Phänomen der Zukunft darf nicht mit dem alltäglichen Begriff eines „Noch nicht" als dem Nachfolgenden einer in Anlehnung

---

[12] *Unterwegs zur Sprache* S. 20.
[13] *Dichtungen und Briefe* Bd. I. S. 102.
[14] *Unterwegs zur Sprache* S. 20.

an uhrhafte Meßgeräte verstandenen Jetztpunktserie verstanden werden,[15] sondern die Zukunft ist existenzial-ontologisch gesehen eine existenziale Struktur des Seins des Daseins und gehört zu dessen Seinsverfassung. „Zu-kunft“ in diesem Sinne ist ein Existenzial des Daseins, welches sowohl die Erfahrung des „Auf-sich-zu“ als auch des messend-numerischen „Künftigen“ als eine abkünftige Modifikation seiner ermöglicht.

Die Zu-kunft kommt auf das sich auf der Wanderschaft befindende Da-sein zu. Das Phänomen des Auf-sich-zu-Kommens macht das phänomenale Wesen der Zu-kunft aus. Das, was aber ontologisch primär auf das Dasein zukommt, ist sein eigenes Sein: „‚Zukunft‘ meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* ‚wirklich‘ geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt.“[16] Das primäre Auf-sich-Zukommen begegnet dem Dasein im Vorlaufen, d.h. im entschlossenen Sein zu seinem eigenen Ende. In diesem „Zu-Ende-Sein“ wird das Dasein in seiner seinsmäßigen Ganzheit erschlossen, anders gewendet: Die Erfahrung der Existenz in ihrer vollen seinsmäßigen Reichweite erfordert die Erfahrung der Endlichkeit der Existenz:

> Dergleichen ist nur so möglich, daß das Dasein *überhaupt* in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen *kann* und die Möglichkeit in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen als Möglichkeit aushält, das heißt existiert. Das die ausgezeichnete Möglichkeit aus haltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*.[17]

Die ontologische Ermöglichung alles auf . . . zu, aller „Wanderschaft“ und allen „Unterwegs“ im weitesten Sinne als der *Zu-kunft* oder des Phänomens des des Auf-sich-zu-Kommens ist das *Sein zum Tode* als die Grunderfahrung der eigenen Endlichkeit, des eigenen Zu-Ende-Seins als das immer und ständig in jedem einzelnen Augenblick Auf-sich-zukommende. Die Erfahrung des Auf-sich-zukommens des eigenen Zu-Ende-seins ist die primäre, weil ontologisch ob in Zu- oder Abkehr am meisten naheliegende, allen anderen Erfahrungen des Auf . . . zu voraufgehende Erfahrung der Zukunft. Das Sein zum Tode ist daher die phänomenale Ermöglichung aller anderen, phänomenal abkünftigen, als einer Modifikation der primären Zukunftserfahrung zu begreifenden Erfahrungen von dergleichen wie Kreuzfahrt, Pilgerschaft und Wanderschaft.

Die zweite Strophe ruft diejenigen Sterblichen, die (existenzial-ontologisch gesprochen) das Sterben als die Wanderschaft zum Tode vermögen. In diesem Sein zum Tode erfahren sie die Endlichkeit und somit auch die höchste Potenzierung des Daseins, die Anerkennung der eigenen „Grenzen“ als die Übernahme der ontologisch (seinsgeschichtlich gesprochen) durch die jeweilige geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit des Seyns bedingten Geworfenheit. Dieses Sein zum Tode ist nicht mit irgendeiner faktisch-ontischen „memento-mori-Haltung“ zu verwechseln, sondern ist die entwerfende Übernahme der eigenen Begrenztheit durch den jeweiligen geschichtlichen Zuspruch des Seyns, welchem es als einzelnes geworfenes Dasein,[18] dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, zu ent-sprechen gilt.

---

[15] Vgl. *Sein und Zeit* §65. S. 432: „Sofern sich das Dasein selbst zunächst und zumeist uneigentlich versteht, darf vermutet werden, daß die ‚Zeit‘ des vulgären Zeitverstehens zwar ein echtes Phänomen darstellt, aber ein abkünftiges.“

[16] *Sein und Zeit* §65. S. 431. Es ist innerhalb des Rahmens gegenwärtiger Schrift nicht möglich, auf eine detailliertere Darstellung der Zeitanalyse in *Sein und Zeit* einzugehen. Es wird hier lediglich auf die entsprechenden Paragraphen verwiesen, um den falschen Eindruck abzuwehen, Heidegger bringe in „Die Sprache“ den Begriff „Wanderschaft“ willkürlich mit dem Sein zum Tode zusammen.

[17] *Sein und Zeit* §65. S. 430.

[18] Mit dem Ausdruck „einzelnes Dasein“ ist nicht etwa das von allem „sozialem Umfeld“ sich abgrenzendes Dasein (diese Ausdrücke sind sowieso von einer hermeneutisch-phänomenologischen Perspektive als ontologisch abkünftig und daher, wenn sie als Anhaltspunkte für Kritik gebraucht werden, als suspekt zu betrachten), sondern es wird auf die Tatsache verwiesen, daß das Dasein, das ich bin, *je meines* ist. Die Jemeinigkeit als das existenzial-

Die sich auf der Wanderschaft zum Tode Befindlichen „müssen erst Haus und Tisch durch das Dunkel ihrer Pfade erwandern“. Das wohlbestellte Haus und der bereitete Tisch stehen den in der ersten Strophe nennend gerufenen „Vielen“ jederzeit zur Verfügung. Dagegen kommt „Mancher“ nur durch die Wanderschaft auf dunklen Pfaden ans Tor. Diese „Manchen“ sind diejenigen, welche Zu-kunft als das Sein zum Tode erfahren können und die daher die Erfahrung der äußersten Möglichkeit des Daseins offenhalten. Dagegen meinen jene „Vielen“, „sie seien, wenn sie sich nur in Häusern einrichteten und an Tischen säßen, [. . .] in das Wohnen gelangt.“[19] Die Phänomene des Einrichtens und Bewohnens von Bebauten sind abkünftige Abwandlungen des ontologisch primären Wohnens, nämlich des existierenden In-seins des Daseins in der Welt.[20] Die „Manchen“ halten die Grunderfahrung des eigentlichen Wohnens als des alles faktische Wohnen ermöglichenden, existierenden In-seins auch für die „Vielen“ offen; denn bei diesen ist die Grunderfahrung des Wohnens erloschen.[21] Bloßes Einrichten und wirkliches Bauen werden von den „Vielen“ miteinander verwechselt.[22] Jedoch geben die „Manchen“ die ursprüngliche Erfahrung der wohnenden Existenz kund und halten dadurch die Möglichkeit dieser für alle offen. Es zeigt sich ein Wesensverhältnis zwischen den „Manchen“ und den „Vielen“, welches im Bereich des Dichterischen als das Verhältnis zwischen dem „Aufnehmen der Winke der Götter“ und dem „Weiterwinken in das Volk“[23] am angemessensten zu verstehen ist.

Die Unterscheidung zwischen „Manchen“ und „Vielen“ geht auf die Unterscheidung zwischen der Erfahrung der eigenen Endlichkeit *als solcher* und der Erfahrung der eigenen Endlichkeit *nur in der verdeckenden Abkehr von ihr* als auf ihre ursprünglichste ontologische Ermöglichung zurück. Das Verhältnis zwischen Dasein, das die eigene Endlichkeit als solche erfährt, und Dasein, das die Endlichkeit nur in der eigenen Abkehr von ihr erfährt, darf aber keinesfalls mit einem ausschließenden „Exklusivitätsverhältnis“ verwechselt werden, sondern ist ein sich ergänzendes, gegenseitig aufnehmendes, wenn man will, auf der Seite des Daseins, das die eigene Endlichkeit als solche erfährt, sogar ein *hütendes*, wenn auch zuweilen negativ-*kritisierendes* Verhältnis.[24]

---

ontologische Fundament des „Ich“ fordert daher, daß das je meinige Dasein auf den jeweiligen geschichtlichen Zuspruch des Seyns in einer Weise zu antworten hat, die auch je die meinige ist. Gerade die Jemeinigkeit des Antwortens, oder die *Akzeptanz* der Bedingtheit des Entwerfens durch die Geworfenheit, macht das Wesen der in manchen Kreisen vielumstrittenen „Eigentlichkeit“ aus.

[19] *Unterwegs zur Sprache* S. 20.

[20] Vgl. §18 D „ Aufenthalt und Ort“. S. 149 ff.

[21] Strenggenommen: Nur noch als sich abkehrendes Verhältnis zur eigentlichen Existenz sichtbar (Verfallen).

[22] Vgl. „Bauen Wohnen Denken“. *Vorträge und Aufsätze* S. 149: „Bauen heißt ursprünglich wohnen. Wo das Wort bauen noch ursprünglich spricht, sagt es zugleich, *wie weit* das Wesen des Wohnens reicht. Bauen, buan, bhu, beo ist nämlich unser Wort ‚bin‘ in den Wendungen: ich bin, du bist, die Imperativform bis, sei. Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort bauen, zu dem das ‚bin‘ gehört, antwortet: ‚ich bin‘, ‚du bist‘ besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.“

[23] *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* S. 31: „Gewitter und Blitz sind die Sprache der Götter, und der Dichter ist der, der diese Sprache ohne Ausweichen auszuhalten, aufzufangen und in das Dasein des Volkes zu stellen hat.“ S. 32: „Die Dichtung ist das Weiterwinken dieser Winke in das Volk, oder von diesem her gesehen, Dichtung ist: das Dasein des Volkes in den Bereich dieser Winke stellen, d.h. ein Zeigen, ein Weisen, in welcher Weisung die Götter offenbar werden, nicht als irgendetwas Gemeintes und Betrachtbares, sondern in ihrem Winken.“ Vgl. zu diesem Thema §13 „ Durch die Sprache ins Ereignis“. S. 45 ff.

[24] Hütend-kritisch etwa im Sinne der Sokratischen Erziehung. Vgl. z.B. *Beiträge zur Philosophie* §252 „Das Da-sein und die Zukünftigen des letzten Gottes“. S. 400: „Die wenigen Zukünftigen zählen zu sich die wesentlich Unscheinbaren, denen keine Öffentlichkeit gehört, die aber in ihrer inneren Schönheit das Vorleuchten des letzten Gottes sammeln und wieder den Wenigen und Seltenen im Widerstrahl schenken. Sie alle gründen das *Da-sein*

Die ersten zwei Zeilen der zweiten Strophe rufen „Manche“ unter den Sterblichen. Trotz der Bezugnahme auf die nennend gerufenen Sterblichen rufen diese Zeilen dennoch nicht eigens Welt als die Gesamtheit der vier Weltgegenden. „Vielmehr nennen sie fast wie die erste Strophe, nur in anderer Folge, zugleich die Dinge: das Tor, die dunklen Pfade. Erst die beiden anderen Verse [Zeilen] der zweiten Strophe rufen eigens die Welt.“[25]

Die ersten zwei Zeilen rufen also wie die gesamte erste Strophe die Dinge, mit dem Unterschied, daß das Dingen der Dinge zugleich mit der Wanderschaft der „Manchen“ Sterblichen zusammen gesichtet wird. Die zwei letzten Zeilen sichten aber eigens Welt als Welt:

> Der Baum wurzelt gediegen in der Erde. So gedeiht er in das Blühen, das sich dem Segen des Himmels öffnet. Das Ragen des Baumes ist gerufen. Es durchmißt u.a. den Rausch des Erblühens und die Nüchternheit der nährenden Säfte. Verhaltenes Wachstum der Erde und die Spende des Himmels gehören zueinander. Das Gedicht nennt den Baum der Gnaden. Sein gediegenes Blühen birgt die unverdient zufallende Frucht: das rettend Heilige, das den Sterblichen hold ist. Im golden blühenden Baum walten Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Ihr eigenes Geviert ist die Welt.[26]

Die letzten zwei Zeilen der zweiten Strophe nennen den „Baum der Gnaden“ rufend. Der Baum durchmißt als wachsender beides, Himmel und Erde. Als wachsender ist der Baum auf die „Spende des Himmels“ und so auch auf die Spendenden als die himmlischen Göttlichen angewiesen. Das Erblühen des Baums mündet in die Frucht der „Gnaden“, die die Sterblichen als Gnadengaben unverdient empfangen. Das rufende Nennen des Baums der Gnaden versammelt auf diese Weise das Geviert bei sich.[27] Das Sprechen der zweiten Strophe ruft Welt zu den Dingen, und zwar über die auf dunklen Pfaden wandernden „Manchen“:

> Wie das Rufen, das die Dinge nennt, her- und hin-ruft, so ruft das Sagen, das die Welt nennt, in sich her und hin. Es traut Welt den Dingen zu und birgt zugleich die Dinge in den Glanz von Welt. Diese gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. We lt gönnt die Dinge.[28]

Das Dinge-nennende Rufen ist ein Rufen in ein Anwesen, das ins Abwesen geborgen ist. Das nennende Rufen, welches Welt zu den Dingen ruft, ist auch in diesem Sinne ein „Hin- und Her-rufen“, aber in einer anderen, ihm eigenen Weise. Das Hin-und-her-Rufen von Welt zu Ding ruft Welt zu den Dingen, in welchen sie als geborgene, d.h. nicht thematisch im alltäglichen Umgang mit den Dingen erfahrene Welt weilt. Zugleich wird das Ding als Ding nur auf das Geviert der Welt hin als auf den spezifischen, ihm eigenen Horizont für das Verstehen seiner entdeckbar. Das Ding birgt Welt in sich und wird erst so zum Ding. Als weltbergendes ist das Ding aber damit auch in seinem Dingen auf Welt verwiesen.

Dem Sprechen der ersten beiden Strophen ist das Kommenheißen von Ding zu Welt und Welt zu Ding gemeinsam. Beide Weisen des Kommenheißens, nämlich das Hin-und Her-rufen, sind „geschieden, aber nicht getrennt. Sie sind aber auch nicht nur aneinander gekoppelt. Denn Welt und Dinge bestehen nicht nebeneinander. Sie durchgehen einander.“[29]

[. . .].“

[25] *Unterwegs zur Sprache* S. 20.

[26] *Unterwegs zur Sprache* S. 21.

[27] Weil Heidegger das im Gedicht Gesagte immer auf ihre existenzial-ontologische Ermöglichung zurückzuführen versucht, kann er deshalb auch zu Recht die spezifisch christlichen Deutungen dieser ontologischen Ermöglichungsstrukturen sowie die im Gedicht wohl mit Absicht angedeutete christliche Symbolik außer Acht lassen. Vereinfachend ausgedrückt: Das spezifisch Christliche verfällt als ontologisch Abkünftiges auch der Heidegger'schen „ἐποχή.“

[28] *Unterwegs zur Sprache* S. 21.

[29] *Unterwegs zur Sprache* S. 21–22.

Der Bezug von Welt und Ding ist ein einzigartiger, nicht durch Vormeinungen über „Kategorien“ von vermeintlich ontologischen Gegenstandsverfassungen zu verdrängendes Bezugsphänomen. Die Zusammengehörigkeit von Welt und Ding ist phänomenologisch als ein Einander-durchgehen zu beschreiben. In diesem Durchgehen sind Welt und Ding verschieden, aber dennoch aufeinander als auf ihre gegenseitige Ermöglichung verwiesen, „geschieden, aber nicht getrennt“. Als geschiedenes Zusammengehöriges verweisen beide, Welt und Ding, gerade in ihrer Zusammengehörigkeit auf ein ursprüngliches Zusammen, auf eine von beiden in ihrer Verwiesenheit aufeinander durchmessene, beiden „gemeinsame“ Mitte als den ontologischen Ort für ihre Einigkeit:

> In dieser [Mitte] sind sie einig. Als so Einige sind sie innig. Die Mitte der zwei ist die Innigkeit. Die Mitte von Zweien nennt unsere Sprache das Zwischen. Die lateinische Sprache sagt: inter. Dem entspricht das deutsche „unter“. Die Innigkeit von Welt und Ding ist keine Verschmelzung. Innigkeit waltet nur, wo das Innige, Welt und Ding, rein sich scheidet und geschieden bleibt. In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet der Schied.[30]

Der Terminus „Unter-Schied“, wie alle terminologische Wortprägungen des seinsgeschichtlichen Denkens, darf nicht einfach, ohne hermeneutisch-phänomenologisches Nachvollziehen, im Ausgang von der gebräuchlichen Wortbedeutung verstanden werden.[31] Wir lassen uns zwecks des Übergangs zur dritten Strophe auf eine Darstellung der vorläufigen Bestimmung des Unter-Schieds ein.

„Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schied des Zwischen, west im Unter-Schied.“[32] Das heißt, die spezifische phänomenologische Zusammengehörigkeit von Welt und Ding, oder ihre „Innigkeit“, gründet in der „Mitte“ für beide, im Wesensgeschehen eines sie zusammenhaltenden Auseinanderhaltens:

> Der Unter-Schied hält von sich her die Mitte auseinander, auf die zu und durch die hindurch Welt und Dinge zueinander einig sind. Die Innigkeit des Unter-Schiedes ist das Einigende der Διαφορά, des durchtragenden Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ih r Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu. [. . .] Der Unter-Schied ermittelt als die Mitte erst Welt und Dinge zu ihrem Wesen, d.h. in ihr Zueinander, dessen Einheit er austrägt. [. . .] Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönnen von Dingen.[33]

Heidegger verweist auf das altgriechische Wort „διαφορά“, „Unterschied“, wie „Unter--schied“ auch ein Wortkompositum, „δια-φορά“, „durch-Trag“, um die festgelegte terminologische Bedeutung von „Unter-Schied“ etwas deutlicher erklingen zu lassen. Der Unter-Schied ist keine „Differenz“ im alltäglichen Sinne, sondern (wie es selbst in diesem vom Lateinischen übernommenen Wort etymologisch zu hören ist) das gegenseitige durch die Mitte hindurch Tragen von Welt an Ding und Ding an Welt. Erst in diesem „durchtragenden Austrag“ finden sich

---

[30] *Unterwegs zur Sprache* S. 22.

[31] Vgl. Heideggers eigene Aussagen: „Das Wort Unter-Schied wird jetzt dem gewöhnlichen und gewohnten Gebrauch entzogen. Was das Wort ‚der Unter-Schied‘ jetzt nennt, ist nicht ein Gattungsbegriff für vielerlei Arten von Unterschieden. Der jetzt genannte Unter-Schied ist nur als dieser Eine. Er ist einzig.“ *Unterwegs zur Sprache* S. 22. Weiter unten: „Der Unter-Schied vermittelt nicht nachträglich, indem er Welt und Dinge durch eine herzugebrachte Mitte verknüpft.“ Noch weiter unten: „Das Wort ‚Unter-Schied‘ meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird. Der Unter--Schied ist gleichwenig nur eine Relation, die zwischen Welt und Ding vorliegt, so daß ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststelle n kann. Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben.“ Auf S. 23: „Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation.“ —Zum allgemeinen Charakter der seinsgeschichtlichen Terminologie vgl. *Beiträge zur Philosophie* §41.

[32] *Unterwegs zur Sprache* S. 22.

[33] *Unterwegs zur Sprache* S. 22.

Welt und Ding *zueinander*, d.h. erst im Unter-Schied als dem sie in ihrer Zusammengehörigkeit ermöglichenden Wesensgeschehen sind sie zugleich innig und dennoch geschieden.

Der Unter-Schied ist der Ort, von wo her Ding in das „Gebärden von Welt“ und Welt in das „Gönnen von Dingen“ ereignet werden. Dieser Gebrauch des Terminus „ereignen“ befremdet zunächst den Leser der *Beiträge zur Philosophie*; denn strenggenommen kann von der Terminologie der *Beiträge* her nur das Dasein ereignet werden, und zwar nur durch das Seyn. Mit dem Geschehen der Zusammengehörigkeit beider aber als der Er-eignung des Da--seins durch das Seyn geschieht in eins damit auch die Bergung der Wahrheit des Seyn s in und als innerweltliches Seiendes, nämlich als welthaft dingendes Ding. Strenggenommen müßte aber gesagt werden: In der Er-eignung des Da-seins durch das Seyn gebärdet Ding Welt und gönnt Welt Ding.[34]

Der Unter-Schied ist in Heideggers terminologischem Wortgebrauch ferner „weder Distinktion noch Relation“, sondern:

> Der Unter-Schied ist im höchsten Fall Dimension für Welt und Ding. [...] Der Unter-Schied ist *die* Dimension, insofern er Welt und Ding in ihr Eigenes er-mißt. Sein Er-messen eröffnet erst das Aus- und Zu--einander von Welt und Ding. Solches Eröffnen ist die Art, nach der hier der Unter-Schied beide durchmißt. Der Unter-Schied vermißt als die Mitte für Welt und Dinge das Maß ihres Wesens. Im Heißen, das Ding und Welt ruft, ist das eigentlich Geheißene: der Unter-Schied.[35]

Das Nennen der „Dimension“ gibt zu verstehen, daß sich Heidegger hier an die in „„...dichterisch wohnet der Mensch...““ gebrauchte Terminologie anlehnt.[36] Die Dimension wird dort als „die zugemessene Durchmessung, durch die das Zwischen von Himmel und Erde offen ist“ bestimmt. Die Dimension west als „die gelichtete und so durchmeßbare Zumessung des Zwischen: des Hinauf zum Himmel als des Herab zur Erde“. Seinerseits durchmißt der Mensch die Dimension, „indem er sich an den Himmlischen mißt“.[37] „Di-mensio“ ist das Wesensgeschehen der Durch-messung, wodurch erst das „Maß aller Messung“ eröffnet wird.[38] Das Maß selbst ist die Mitte für die Messung des Gemessenen, der jeweiligen zwei „Pole“ für die Mitte der Messung. Das in Anlehnung an Hölderlin gedachte Maß eröffnet das Zwischen für Himmel und Erde; das hier in Anlehnung an Trakl gedachte Maß ist die durch den Unter--Schied eröffnete Mitte für die Unter-Scheidung von Welt und Ding. Das end-gültige Maß aber, die durch die Durchmessung eröffnete Mitte, woher alles daseinsmäßige Messen letztlich sein Geleit nimmt, ist die Wahrheit des Seyns.[39]

Die Wahrheit des Seyns ist die wahre Mitte sowohl für Himmel und Erde als auch für Welt und Ding. Erst das „Durchmessen“ als der Bezug des Seyns zum Menschen eröffnet den „Wesungsraum“ für Welt und Ding, Himmel und Erde. Die Er-messung der Dimension eröffnet das „Aus- und Zu-einander von Welt und Ding“ als die Bestreitung des Streites von Welt und Erde.

Der Unter-Schied ist somit das alle Zugehörigkeit ermöglichende Auseinander bzw. die alles Auseinander ermöglichende Zugehörigkeit, genauer gesagt: die Wesung desjenigen Ge-

---

[34] Vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie* §§243–247.

[35] *Unterwegs zur Sprache* S. 23.

[36] Vgl. §20, S. 172 ff.

[37] Die letzten drei Zitate: *Vorträge und Aufsätze* S. 198–99.

[38] Vgl. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* S. 496–7.

[39] Vgl. z.B. „„...dichterisch wohnet der Mensch...““ *Vorträge und Aufsätze* S. 199: „[Die Gottheit] ist ‚das Maaß‘, mit dem der Mensch sein Wohnen, den Aufenthalt auf der Erde unter dem Himmel, ausmißt. Nur insofern der Mensch sein Wohnen auf solche Weise ver-mißt , vermag er seinem Wesen gemäß zu *sein*. Das Wohnen des Menschen beruht im aufschauenden Vermessen der Dimension, in die der Himmel so gut gehört wie die Erde.“

schehens, im Hinblick worauf erst die Worte „Auseinander“ und „Zugehörigkeit“ verständlich werden. Wenn also das Nennen Welt und Ding in ihr zugehöriges Auseinander ruft, dann ist dieses rufende Nennen auf das rufende Nennen eines Anderen, es allererst als Kommenheißen von Welt und Ding Emöglichenden angewiesen: vom rufenden Nennen des „Masses“, woher das zugehörige Auseinander verständlich wird, vom rufenden Nennen der als Unter--Schied gedachten Wahrheit des Seyns. In eins mit dem Kommenheißen von Welt und Ding geschieht das nennende Rufen vom Unter-Schied, und zwar als das ontologisch *primär* Kommengeheißene. *Alles Kommenheißen von Welt und Ding gründet im ontologisch vorrangigen Kommenheißen vom Unter-Schied für Welt und Ding*. *Dieses* Kommenheißen ist also jetzt vor allem als das Sprechen der Sprache zu denken.

C. „Wanderer tritt still herein…“

Die dritte und letzte Strophe von „Ein Winterabend“ bezieht sich nach Heidegger auf die ersten beiden Strophen als ihre gemeinsame „Mitte“: „Die dritte Strophe heißt die Mitte für Welt und Ding kommen: den Austrag der Innigkeit.“[40] Die dritte Strophe lautet :

> Wanderer tritt still herein;
> Schmerz versteinerte die Schwelle.
> Da erglänzt in reiner Helle
> Auf dem Tische Brot und Wein.[41]

Die unmittelbar sich aufdrängende Deutung dieser Zeilen, die etwa in folgenden Worten ausgedrückt werden könnte: Der Schmerz führte den Wanderer in die christliche Kirche und an deren Altartisch, worauf Leib und Blut Christi warten, weist Heidegger zurück zugunsten einer existenzial-ontologischen Freilegung desjenigen existenzialen Phänomens, welches als das ontologische Fundament für alle ontisch „nachträglich“ als Bekehrung bzw. Versöhnung gedeutete Erfahrung des Göttlichen fungiert.[42]

So ruft nach Heidegger die erste Zeile „den eintretenden Wanderer in die Stille. Sie verwaltet das Tor.“[43] Heidegger kommentiert das Wort „versteinerte“ in der zweiten Zeile so:

> Dies Wort ist das einzige im Gedicht, das in der Zeitform der Vergangenheit spricht. Gleichwohl nennt es nicht ein Vergangenes, solches, was nicht mehr anwest. Es nennt Wesendes, das schon gewesen. Im Gewese des Versteinerns west allererst die Schwelle.[44]

Die Schwelle ist die Mitte für Draußen und Drinnen. Die Schwelle stellt das Zwischen für das, was aus- und ein-geht, dar. In der Schwelle finden Draußen und Drinnen zueinander. Als solches Draußen und Drinnen zueinander aus-haltendes Zwischen darf sich die Schwelle als die offene Mitte nie verschließen. „Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte.“[45] Indem die „Schwelle“ nennend gerufen wird, kommt das Sprechen der *Sprache* zu Wort. Das Sprechen der Sprache ist die ursprünglichste Ermöglichung der Erfahrung aller

---

[40] *Unterwegs zur Sprache* S. 23.

[41] *Dichtungen und Briefe* Bd. I. S. 102.

[42] Vgl. aber das unten zu seiner Deutung vom „Brot“ und „Wein“ der letzten Strophe Gesagte. Der in Brot und Wein geborgene Bedeutsamkeitsbezug zur Weltgegend der Himmlischen wird allem Anschein nach hauptsächlich von den christlichen Assoziationen zu Brot und Wein abgeleitet.

[43] *Unterwegs zur Sprache* S. 23.

[44] *Unterwegs zur Sprache* S. 23–24.

[45] *Unterwegs zur Sprache* S. 24.

„Mitte“ und alles „Zwischen“. Als solches ist das Sprechen der Sprache das Kommenheißen von Mitte, Zwischen und Schwelle überhaupt.

Damit aber die Mitte *als* Mitte erfahren wird, muß die Möglichkeit der Erfahrung der Mitte offenstehen. Die Mitte bedarf als Mitte der „Härte“, des die Erfahrung der Mitte aus--tragenden (d.h. wesenlassenden, als Ding gebärden-lassenden) Offenhaltens, um als Mitte erfahren zu sein. Dies leistet der „versteinernde Schmerz“. Dieses Wort ist jetzt im Kontext der phänomenologisch-hermeneutischen Freilegung der Ermöglichung des Sprechens des Gedichtes nur als reines Offenhalten zu verstehen; die alltäglich-ontische Bedeutung von „faktisches physisches Leid“ ist fernzuhalten.[46] Heidegger bemerkt Folgendes zum Schmerz:

> Der Schmerz reißt. Er ist der Riß. [. . .] Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. [. . .] Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber.[47]

Der Schmerz ist das Offenhaltende für die Erfahrung der ontologisch ursprünglichen Mitte. Indem der Schmerz die Mitte offenhält, bringt er die zwei auf die Mitte bezogenen Pole zueinander und hält sie durch die Mitte zugleich auseinander. Indem der Schmerz dies leistet, fügt er den Riß des Unter-Schiedes, d.h. läßt den Unter-Schied als solchen sich zeigen.[48]

Der Schmerz trägt den Unter-Schied an die Schwelle, an die Mitte für Welt und Ding. Anders gewendet: Der Schmerz bringt den Unter-Schied zum (verbal verstandenen) Wesen, besser, ist selbst die Weise, wie der Unter-Schied west: „Der Schmerz hat die Schwelle schon in ihr Tragen [des Zwischen] gefügt. Der Unter-Schied west schon als das Gewese, woher sich der Austrag von Welt und Ding ereignet.“[49] Zwecks der besseren Verständlichkeit des Gesagten über-setzt Heidegger im zweiten Satz die in Anlehnung an Trakl übernommene „dichterische“ Sprache im ersten Satz in die seinsgeschichtliche. Indem der (seinsgeschichtlich noch zu bestimmende) Schmerz die Schwelle in ihr Tragen fügt, wird auch der als die Mitte von Welt und Ding wesende Unterschied (die ontologisch ursprüngliche „Schwelle“) in das Ge-wese (das Wesensgeflecht, das An-wesen) gebracht, woher Welt und Ding auf den Unter--Schied bezogen erscheinen als zwei auf die gemeinsame Mitte bezogene „Pole“. Somit ist der seinsgeschichtlich gedachte Schmerz als *die ontologische Ermöglichung des Unter-Schiedes* zu denken, als die ontologische „Struktur“ für die Wesung des Unter-Schiedes.

---

[46] Vgl. für eine nähere Spezifizierung Parvis Emad, „Heidegger on Pain“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982). S. 345: „Determined by the assumptions which guide them, symptomatological and ethical approaches to pain take it to be an isolated and closed incidence, one which is only a means of transition toward something else. Both approaches fail to inquire into what opens itself up in and through pain [. . .]. [Heidegger] is not preoccupied with either a therapeutic exploration of pain or its possible contributions to a philosophical ethics. His approach to this phenomenon is as it is in all cases phenomenological in that he is concerned with what comes to presence, what is rendered manifest in and through pain.“

[47] *Unterwegs zur Sprache* S. 24.

[48] Parvis Emad unterstreicht die Zusammengehörigkeit von Schmerz und Unter-Schied in „Heidegger on Pain“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982). S. 359: „One must beware of thinking pain as an extraneous factor which acts upon world and things. To act in this way, pain would have to *create* an intimacy between these realms. Pain does not *create* this intimacy for it is *already laid out in the nature of presencing and presence* [in der Natur, d.h. Strukturverfassung des (verbal verstandenen) Wesens]. All pain does is to protect world's presence [Wesen i. S. v. Welten] in the presence [Anwesen] of things *and* to maintain the difference which prevails between world's presence and the constant presence of things.“ —Alle Kursivierung außer des Worts „and“ stammt von mir.

[49] *Unterwegs zur Sprache* S. 25.

Wie der Schmerz in dieser seinsgeschichtlichen Perspektive konkret zu denken sei, wird von Heidegger durch eine Analyse der zwei letzten Zeilen der dritten Strophe bestimmt. Im Ausgang von der zweitletzten Zeile fragt Heidegger:

> Wo erglänzt die reine Helle? Auf der Schwelle, im Austrag des Schmerzes. Der Riß des Unter-Schiedes läßt die reine Helle glänzen. Sein lichtendes Fügen ent-scheidet die Auf-Heiterung von Welt in ihr Eigenes. Der Riß des Unter-Schiedes enteignet Welt in ihr Welten, das die Dinge gönnt.[50]

Der durch den noch zu bestimmenden Schmerz gefügte Unter-Schied läßt die „reine Helle“ erglänzen. In der Helle des Erglänzens zeigt sich die Lichtung für die „Auf-Heiterung“ von Welt in ihr Welten. Die „Auf-Heiterung“ oder die *Innigkeit* ist das Geschehen der Mitte als der Ermöglichung vom Dinge-gönnenden Welten. Das schmerz-hafte Geschehen des Unter--Schieds eröffnet die Lichtung für das Zueinander von Welt und Ding. So geht die letzte Zeile auch zu diesem innigen Zueinander über:

> Durch die Auf-Heiterung von Welt in ihren goldenen Glanz kommen zugleich Brot und Wein zu ihrem Erglänzen. Die großgenannten Dinge leuchten in der Einfalt ihres Dingens. Brot und Wein sind die Früchte des Himmels und der Erde, von den Göttlichen den Sterbl ichen geschenkt. Brot und Wein versammeln bei sich diese Vier aus dem Einfachen der Vierung. [...] Die reine Helle der Welt und das einfache Erglänzen der Dinge durchmessen ihr Zwischen, den Unter-Schied.[51]

Die durch das schmerz-hafte Geschehen des Unter-Schieds eröffnete Lichtung läßt das Dingen der Dinge zum Vor-schein kommen. So werden die Dinge in ihrem Sichzeigen als das Woran für die Erfahrung des Aufgehens von Welt in vier Weltgegenden aufgenommen. Die „reine Helle“ als die Lichtung des Gevierts und das „Erglänzen“ als das Dingen der Dinge sind die zwei Pole, die den Unter-Schied als die gemeinsame, sie selber sein-lassende Mitte durchmessen. Die dritte Strophe ruft also als Ganzes „Welt und Dinge in die Mitte ihrer Innigkeit. Die Fuge ihres Zu-einander ist der Schmerz.“[52] Das „Seinlassen“ dieser Mitte für Welt und Ding als das schmerz-hafte Fügen des Wesensgeschehens vom Unter-Schied *ist der Ort, an dem alles faktische Sprechen ihr Geleit nimmt*. Somit ist Heideggers Er-örterung an ihr ursprüngliches Ziel gelangt:

> Die dritte Strophe versammelt erst das Heißen der Dinge und das Heißen von Welt. Denn die dritte Strophe ruft ursprünglich aus der Einfalt des innigen Heißens, das den Unter-Schied ruft, indem sie ihn ungesprochen läßt. Das ursprüngliche Rufen, das die Innigkeit von Welt und Ding kommen heißt, ist das eigentliche Heißen. Dieses Heißen ist das Wesen des Sprechens. Im Gesprochenen des Gedichtes west das Sprechen. Es ist das Sprechen der Sprache.[53]

§22 *Das Sprechen der Sprache*

Heidegger bestimmte das Sprechen der ersten Strophe des Gedichts „Ein Winterabend“ als das Kommenheißen der Dinge in ihr weltgebärdendes Dingen. Die zweite Strophe heißt nach Heidegger die Welt in ihr Dinge-gönnendes Welten kommen. Schließlich spricht die dritte Strophe als das Kommenheißen der Mitte für Welt und Ding als des Unter-Schiedes. Dieses jeweils in anderer Weise kommenheißende Sprechen ist nicht die sprachliche Verlautbarung, sondern deren ontologische Ermöglichung. Dieses Sprechen, das Sprechen der Sprache, versammelt

[50] *Unterwegs zur Sprache* S. 25.
[51] *Unterwegs zur Sprache* S. 25.
[52] *Unterwegs zur Sprache* S. 25.
[53] *Unterwegs zur Sprache* S. 25–26.

sich im rein Gesprochenen.[1]

Vor allem ist aber jetzt das zu Heideggers Wahl dieses spezifischen Gedichts führende Vorverständnis des Sprechens der Sprache näher bestimmbar.[2] Im Gedicht „Der Winterabend“ wird das Wesensgeflecht von Sprache, Welt und Ding in einer für die Erörterung des Sprechens der Sprache besonders geeigneten Weise sichtbar.[3] Die Er-örterung der Sprache gelangt dadurch an ihr Ziel, daß sie das Sprechen der Sprache im Gedicht thematisiert. Dieses Woraufhin hat sich aber im Laufe der Er-örterung als der auf-reißende Schmerz, oder, in seinsgeschichtlicher Terminologie, als das Kommenheißen des Unter-Schiedes für das Zueinander von Welt und Ding erwiesen.

Das Sprechen der Sprache ist die Weise, wie die Sprache selbst spricht, d.h. die Weise, wie Sprache rein als Sprache zu erfahren ist. Die Sprache spricht, „indem sie das Geheißene, Ding-Welt und Welt-Ding, in das Zwischen des Unter-Schiedes kommen heißt. Was so geheißen wird, ist zur Ankunft aus dem Unter-Schied in diesen befohlen.“[4] Das Geheißene wird gerade dadurch zum Geheißenen, daß ihm rufend ein Name verliehen wird; erst dadurch „heißt“ das Ge-heißene. Im ursprünglichen, im Sprechen der Sprache sich vollziehenden, mit Rufcharakter versehenen Nennungeschehen werden welthafte Bedeutsamkeit und dinghaftes Womit des Umgangs zueinander gebracht. Das Zueinander selbst geschieht aber als das rufende Nennen des Unter-Schieds für beide. Indem Welt-Ding und Ding-Welt rufend-nennend an den Wesensort des Unter-Schiedes gebracht werden, kommen sie zum An-wesen aus dem Unter--Schied.[5]

Die Weise, wie der Unter-Schied Welt und Ding zueinander finden läßt, nennt Heidegger das „Enteignen“:

> Der Unter-Schied läßt das Dingen des Dinges im Welten der Welt beruhen. Der Unter-Schied enteignet das Ding in die Ruhe des Gevierts. Solches Enteignen raubt dem Ding nichts. Es enthebt das Ding erst in sein Eigenes: daß es Welt verweilt. In die Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in die Welt.[6]

Heidegger verwendet hier „Enteignen“ *nicht* wie in den *Beiträgen zur Philosophie* als Entziehen, sondern gerade umgekehrt als *Ent*heben in sein *Eigenes*.[7] Um das sprachliche Mißverständnis abzuwehren, das Enteignen „des“ Dings durch den Unter-Schied hieße, der

---

[1] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken“. *Wege ins Ereignis* S. 281: „Das Sichvollenden des Sprechens im Gesprochenen hat den Charakter eines Versammelns seines Wesens. Das Versammeln hat den Grundzug eines Bergens.“

[2] Zu beachten ist aber, daß das Vorverständnis im Grunde vom Sprechen der Sprache geleistet (das will heißen, gewährt) ist; vgl. Georgios Xiropaidis, *Einkehr in die Stille. Bedingungen eines gewandelten Sagens in Heideggers „Der Weg zur Sprache“*. §13 „Das Geflecht und die συμπλοχή“. Z.B. S. 95: „Unter dem Titel ‚Das Geflecht der Sprache‘ denkt Heidegger das weiter, was in *Sein und Zeit* der ‚hermeneutische Zirkel‘ genannt wird.“

[3] Vgl. Hans Jaeger, *Heidegger und die Sprache* S. 86: „Auf diese Mitte zwischen Welt und Dingen kommt es Heidegger jetzt ganz besonders an, weil sie sehr stark aus dem Gedicht Trakls spricht. [. . .] In Trakls Gedicht wird nach Heidegger der Unter-Schied eigens in ein Ding gerufen, und zwar in der Zeile der dritten Strophe: ‚Schmerz versteinerte die Schwelle.‘“

[4] *Unterwegs zur Sprache* S. 26.

[5] Vgl. F.-W. v. Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz*. §9 c) „Das Wort, das eine Beziehung zum Ding vergibt. Die Erfahrung des Dichterberufes (Schlußstrophe)“. S. 83–84: „Das Wort in seinem Erscheinenlassen des Dinges als des Dinges—das ist die Erläuterung dessen, daß das Ding nur aus dem es nennenden Wort seiend ist. Damit wird nicht gesagt, das Wort und die Sprache lasse die Dinge allererst entstehen. Gesagt wird vielmeht dieses: Im Horizont der Sprache geschieht das Erscheinen, das Sichzeigen der gedichteten Dinge.“

[6] *Unterwegs zur Sprache* S. 26.

[7] Also im Sinne von Ereignen.

Unter-Schied ent-nehme dem Ding sein Eigenes, betont Heidegger: Das Enteignungsgeschehen „raubt dem Ding nichts“. Denn indem der Unter-Schied das Ding in die Ruhe des Gevierts ent--eignet, nimmt er ihm nichts ab, sondern *gibt* er das Ding auf den Eingang in die welthafte Bedeutsamkeit *frei*. Erst durch das Ent-eignen durch den Unter-Schied wird das Ding überhaupt zu Ding.

Das Dingwerden des Dings durch das rufende Nennen des Unter-Schiedes nennt Heidegger das „Stillen des Dings in die Welt“. Stillen nennt er wiederum „in die Ruhe bergen“. „Stillen“ ist Heideggers terminologische Bezeichnung für das Geschehen der seinsgeschichtlich gedachten „Stille“. Das Stillen der Stille wird von Heidegger auf folgende Weise erläutert:

> In dem zweifachen Stillen des Unter-Schiedes ereignet sich: die Stille. [. . .] Das Reglose beruht selbst auf der Ruhe. Die Ruhe aber hat ihr Wesen darin, daß sie stillt. Als das Stillen der Stille ist die Ruhe, streng gedacht, stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als jede Regung.
>
> Zweifach zumal stillt der Unter-Schied: die Dinge ins Dingen und die Welt ins Welten. So gestillt entweichen Ding und Welt dem Unter-Schied nie. Vielmehr retten sie ihn in das Stillen, als welches er selbst die Stille ist.[8]

Das Geschehen des Unter-Schieds bezeichnet Heidegger als das „Stillen“; somit ist der in Anlehnung an Trakl gedachte „Schmerz“ die dichterische Bezeichnung für das Stillen des Unter-Schiedes. Der Unter-Schied bringt sowohl das Ding in sein Dingen als auch die Welt in ihr Welten; dieses zweifache Wesensgeschehen ist das „Stillen“ im Sinne des Gebärdenlassens von Ding zu Welt.

So gedacht ist Stille einerseits gerade dasjenige Wesensgeschehen, das Welt und Ding zu ihrem jeweiligen Vor-scheinen bringt; andererseits ist sie der Name für dasjenige Phänomen, das als das Ermöglichende für die Erfahrung von Laut bzw. Lautlosigkeit und Sprechen bzw. Schweigen überhaupt fungiert. So gedacht ist die „Ruhe“ als das Stillen der Stille „stets bewegter denn alle Bewegung und immer regsamer als jede Regung“, d.h. ontologisch stets „wirksamer“ und „reichhaltiger“ als das von der Oscillation einer Luftmasse her gedachte Akustische.

Das seinsgeschichtliche Wort „Stille“ erhält somit drei Grundbedeutungen, die es hier zunächst zu umgrenzen gilt, bevor näher auf den gesamten gerade besprochenen phänomenologischen Sachverhalt eingegangen wird. Stille bedeutet 1. das *Sprechen der Sprache*, die Weise, wie Sprache für sich selbst betrachtet als Wesensgeschehen geschieht; 2. das *Stillen* von Welt und Ding, oder das Geschehen der Ermöglichung für die Erfahrung von Welt und Ding sowie von ihrer Zusammengehörigkeit überhaupt; 3. die *Ruhe* als das gegen das ontische Tönen und Lauten abgegrenzte Wesen von Vernehmbarem und Wahrnehmbarem überhaupt.[9]

Durch einen letzten, das Vorhaben in den Hauptzügen abschließenden Gedankengang erhält das Sprechen der Sprache schließlich einen eigenen Namen innerhalb der seinsgeschichtlichen Blickbahn:

> Wenn der Unter-Schied Welt und Dinge in die Einfalt des Schmerzes der Innigkeit versammelt, heißt er die Zwei in ihr Wesen kommen. Der Unter-Schied ist das Geheiß, aus dem jedes Heißen selber erst gerufen

---

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 26–27.

[9] Vgl. Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*. S. 191: „*Die Erbreitung der ursprünglichen Stille geschieht in der erinnernden Verschweigung des Geheimnisses*. Die Verschweigung ist kein bloßes Verstummen vor einem prinzipiell Unsagbaren, sondern die wesentliche Weise, wie das Dasein die Stille der äußersten Weite in die Innigkeit des Entwurfes versammelt. Diese Versammlung geschieht als *Er-schweigung des Zusagenden*: in der Er-schweigung überläßt das Da-sein die ansprechende Mitte der Stille des Geheimnisses und über-ant-wortet sie so erst dem Gelichteten einer Sprache.“

wird, daß jedes dem Geheiß gehöre. Das Geheiß des Unter-Schiedes hat immer schon alles Heißen in sich versammelt. Das bei sich versammelte Rufen, das im Rufen zu sich sammelt, ist das Läuten als das Geläut.

Das Rufen des Unter-Schiedes ist das zwiefache Stillen. Das gesammelte Heißen, das Geheiß, als welches der Unter-Schied Welt und Dinge ruft, ist das Geläut der Stille. Die Sprache spricht, indem das Geheiß des Unter-Schiedes Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit ruft.[10]

Das Geschehen des Unter-Schiedes ist das geschehende nennende Rufen von Welt und Ding. Als das ursprünglichste Kommenheißen, das jegliches Ding innerhalb des Gevierts erst mit einem Namen versieht, d.h. als ontologische Ermöglichung für ein jedes daseinsmäßige Nennen und ein jedes nichtdaseinsmäßige Heißen als Namenhaben, ist das Geschehen des Unter-Schiedes das „Ge-heiß". Aus dem Geheiß geschieht alles ontologisch abkünftige Heißen. Das Geschehen des Unter-Schiedes versammelt jedes Heißende in das Geheiß, läßt es aus ihm heraus erscheinen und so erst als Heißendes geschehen.

Die Versammlung des Heißenden in das Geheiß geschieht aber als das versammelnde Rufen des Unter-Schiedes. So gedacht, nennt Heidegger das versammelnde Rufen des Unter-Schiedes das „Geläut". Das Geläut geschieht seinerseits als das zwiefache Stillen von Welt zu Ding und Ding zu Welt. Dieses ist, wie schon gesehen, das Grundgeschehen im Wesen der Sprache. Dieses Grundgeschehen erhält somit den seinsgeschichtlichen Namen: das Geläut der Stille.

§23 *Das Geläut der Stille*

Von dem Wesensort der Stille her erfährt das Dasein die eigene, äußerste Möglichkeit als die Erfahrung der Zugehörigkeit zum Seyn. In der Stille vollzieht sich das Geschehen der Sprache als antwortendes Entsprechen dem Zuspruch des Seyns bzw. als Zugehör dem Zuruf. Durch die ent-sprechede Zugehör entscheidet sich der jeweilige geschichtliche Stil des Daseins als die jeweilige Weise, wie das Da-sein, die Lichtung der Wahrheit des Seyns erfahrend, in die eigentliche Geschichte eintritt. Die eigentliche Geschichte ist aber das in jeder seinsgeschichtlichen Epoche jeweils anders sich vollziehende Wesensgeschehen der Bergung der Wahrheit des Seyns, welche Bergung das geworfen Entworfene in das Seiende birgt.

Das Geläut der Stille ist das Geschehen des Unter-Schiedes für Welt und Ding. Während aber die Redewendung „Geläut der Stille" das Aufgehen von Welt in vier Bedeutsamkeitsgegenden als das Geschehen der Zusammengehörigkeit von Welt und Ding im Geviert nennt, nennen die Wendungen „antwortendes Entsprechen dem Zuspruch des Seyns" bzw. „Zugehör dem Zuruf" nicht das Geschehen von Welt, sondern die Weise der Zugehörigkeit des Das*eins* zum Seyn. Denn die jeweilige geschichtliche Weise der Zugehörigkeit des *Seins* des Das*eins* zum Seyn *ist* die jeweilige geschichtliche Weise des Aufgehens von Welt; denn die sich als Entscheidung über die Weise des Eintritts in die eigentliche Geschichte vollziehende Entscheidung über den jeweiligen Stil, über die jeweilige Weise der Inständigkeit des Daseins *ist* die Entscheidung darüber, wie das Seyn ins Seiende jeweils geschichtlich als die Weise des Aufgehens von Welt geborgen ist.[1]

Das Sprechen der Sprache wird erfahren in der *Inständigkeit* in der Kehre der *Zugehörigkeit*

[10] *Unterwegs zur Sprache* S. 27.

[1] Zur *Selbigkeit von Seyn und Sprache* vgl. F.-W. v. Herrmann, „Nachbarschaft von Denken und Dichten als Wesensnähe und Wesensdifferenz". *Wege ins Ereignis* S. 228. Die Auffassung des künftigen Wesens des philosophischen Denkens „als ein Ent-sprechen dem An-spruch des Seins" ist von der Einsicht bestimmt, daß „das Denken des *Wesens des Seins* in einem zumal das Denken des *Wesens der Sprache* ist, daß das Wesen des Seins selbst das Wesen der Sprache ist. Diese Einsicht in die Selbigkeit des Wesens des Seins und des Wesens der Sprache ist außer der genannten Einsicht in das sich zuwerfende, zuschickende Wesen des Seins die zweite wegweisende Erfahrung für das seinsgeschichtliche Denken."

zum Seyn. Diese Erfahrung bestimmt das Dasein *als* Dasein. Wenn aber andererseits—von einem sprachlichen Ausgangspunkt—das Auszeichnende des Menschen darin besteht, ζῷον λόγον ἔχον zu sein, dann ist das λόγον ἔχειν mit der Erfahrung der Lichtung der Wahrheit des Seyns gleichzusetzen. Das Geschehen der Sprache *ist* die Weise, wie das Dasein dem Zuspruch des Seyns entwerfend-antwortend ent-spricht. Diese ontologische *Primärerfahrung* bestimmt das Dasein zum Dasein, ermöglicht allererst, daß so was wie Da-sein sein kann.[2] Die Zugehörigkeit zum Seyn geschieht als Eröffnung der Wesensdimension für die daseinsmäßige Erfahrung von der Wahrheit des Seyns. Erst diese „lautlose “, d.h. nicht im Ausgang vom „Laut“ zu denkende Erfahrung der *Stille* ermöglicht das Dasein als Dasein, nämlich als ζῷον λόγον ἔχον, und deshalb ist diese Erfahrung als der ontologische Ort der Sprache überhaupt zu denken.

Weil einerseits das Sprechen ontologisch als das Auszeichnende, als das Eigene des Daseins zu betrachten ist, andererseits aber die primäre, das Dasein qua Dasein ermöglichende Erfahrung eben die Erfahrung des Sichlichtens der Wahrheit des Seyns ist, fallen diese zwei von verschiedenen Ausgangspunkten gesehen anders benannten Phänomene zusammen. Die Andersheit der Bezeichnung drückt die jeweils verschiedene ontologische Herkunft für die jeweilige Betrachtung aus und ist deshalb nicht unwesentlich; das Bezeichnete ist aber in jedem Fall trotz der Verschiedenheit des Ausgangspunktes dasselbe.[3] Dies drückt Heidegger selber aus, indem er sagt:

> Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort „sprachlich“ sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt. Solches Ereignen ereignet sich, insofern das *Wesen* der Sprache, das Geläut der Stille, das Sprechen der Sterblichen *braucht*, um als Geläut der Stille für das Hören der Sterblichen zu verlauten. Nur insofern die Menschen in das Geläut der Stille gehören, vermögen die Sterblichen auf *ihre* Weise das verlautende Sprechen.[4]

Daß das Geläut der Stille „nichts Menschliches“ ist, soll nur heißen, daß das Sprechen der Sprache nicht im Ausgang vom faktisch-alltäglichen Sprechen her zu verstehen ist, d.h. das Geläut der Stille ist nicht in der Weise auf Dasein angewiesen, daß es das Dasein selbst „bewirkt“ (wenn auch das Geläut der Stille seinerseits das Dasein „braucht“, um überhaupt geschehen zu können). Daß das „Menschliche“ in seinem Wesen „sprachlich“ ist, heißt aber, das Geläut der Stille ist zugleich dasjenige Wesensgeschehen, welches das „Daseinsmäßige“ des Daseins überhaupt allererst ermöglicht.

---

[2] Vgl. William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1963. S. 580: „Now the scission [der Unter-Schied], as we have described it here, sc. as the coming-to-pass of the (ontological) dif-ference out of original Λόγος, is what Heidegger understands by Language in its ultimate origins. [. . .] But in order for Λόγος-as-scission to come about, there is need of the nature of man. We interpret this to mean that the differentiat*ing* can not give issue to the differentiat*ed* except in, through and for that being whose nature it is to be open unto Λόγος-as-scission. The dynamic tension between differentiat*ing* and differentiat*ed* would be what constitutes the need for man which hails him to be himself. This ec-static open-ness to the aboriginal Λόγος is the emerging of human language, which therefore does not have human activity alone as its source but rather ‚. . . reposes in [man's] relationship to language in its origins.'“

[3] Zu dieser Funktion der tautologischen Benennung bei Heidegger vgl. Claus-Artur Scheier, „Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47/1 (1993). S. 67: „Das Dingen der Dinge ist das Gebärden von Welt, das Welten der Welt ist das Gönnen der Dinge. Darin scheinen sich die Tautologien freilich in nicht minder anstößige Sprüche aufgelöst zu haben, aber in Wahrheit kann erst mit diesem Differenzierten das *tauton* zur Sprache kommen, in welchem das Eine Verhältnis von gegönnten Dingen und gebärdeter Welt verhalten ist oder beruht.“

[4] *Unterwegs zur Sprache* S. 27–28.

Diese Ermöglichung für das Daseinsmäßige des Daseins—das Geläut der Stille—ist aber zugleich und zumal das Ereignende, welches das Dasein dazu bestimmt, in seinem Wesen „sprachlich“ zu sein, indem es das Dasein aus dem „Sprechen der Sprache“, d.h. vom Ereignenden selbst her ereignet. *Das Dasein ist in seiner Daseinsmäßigkeit auf das Sprechen der Sprache als dem Ereignis (dem ereignenden Zuwurf) angewiesen.* Gleichwohl ist aber das Ereignende als das Geläut der Stille auf Dasein in dem Sinne angewiesen, daß es ohne das Dasein nicht es selbst, nämlich der Zuruf *der* Zugehör, sein kann. Nur insofern das Dasein die Zugehör zum Zuruf erfährt, ob als eröffnende Zu- bzw. Abkehr, vermag das Dasein sein Da zu sein und als solches zu sprechen.

Die phänomenologisch-hermeneutische Erörterung des Wesens der Sprache zeigt hinsichtlich des Seinsbezugs zwischen dem Sprechen der Sprache (dem ereignenden Zuwurf) und dem Sprechen des Menschen (dem geworfen-entwerfend-bergenden und so verlautenden Sprechen) ist, daß ein bestimmter Auslegungsansatz zurückgewiesen werden muß: jener nämlich, der dazu neigt, „die Verlautbarung und gar den Ausdruck für das maßgebende Element des menschlichen Sprechens zu halten.“[5] Dennoch kann das faktisch-alltägliche Sprechen nur die Weise sein, „in die das Sprechen der Sprache, das Geläut der Stille des Unter-Schiedes, die Sterblichen durch das Geheiß des Unter-Schiedes vereignet.“[6] Heidegger nennt diese Weise des Vereignens das μέλος, was soviel bedeutet wie „Glied“ bzw. „Lied“ sowie „Singweise“. Μέλος erinnert an den Terminus „Artikulation“ und an seine Verwandtschaft mit artikulus, Glied, Gelenk. Was Heidegger mit diesem Wort meint wird aber aus den folgenden Sätzen deutlicher: „Eigentliche Dichtung ist niemals nur eine höhere Weise (Melos) der Alltagssprache. Vielmehr ist umgekehrt das alltägliche Reden ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht, aus dem kaum noch ein Rufen erklingt.“[7] Das μέλος ist demnach ein seinsgeschichtlich gedachter „Stil“ des Sprechens, d.h. eine Weise, wie sich die Inständigkeit des Daseins in der Kehre als die jeweilige Weise der Bergung der Wahrheit des Seyns in das Seiende kundgibt. Das heißt aber, konsequenter und strenger ausgedrückt:

> Die Weise [das μέλος], nach der die Sterblichen, aus dem Unter-Schied in diesen gerufen, ihrerseits sprechen, ist: das Entsprechen. Das sterbliche Sprechen muß allem zuvor auf das Geheiß gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riß seiner Einfalt ruft. Jedes Wort des sterblichen Sprechens spricht aus solchem Gehör und als dieses.[8]

So ist *auch* das faktisch-alltägliche Sprechen als das Wesensgeschehen der ereignet-entwerfenden Bergung der Wahrheit des Seyns in das Seiende zu begreifen. Eine jede künftige „Sprachphilosophie“, die dem phänomenologischen Tatbestand gerecht werden will, muß folglich nach Heidegger die seiende Sprache im Ausgang vom Phänomen der Bergung erfahren und begrifflich fassen. Wo diese Erfahrung ausbleibt, da versteifen sich die verschiedenen sprachphilosophischen Ansätze in der Richtung der gängigen Meinung über Sprache, d.h. legen

---

[5] *Unterwegs zur Sprache* S. 29.

[6] *Unterwegs zur Sprache* S. 29.

[7] *Unterwegs zur Sprache* S. 28. Trakl verwendet selber den Begriff des Melos in seiner Rezension von Gustav Streicher (*Dichtungen und Briefe* Band I. S. 208. Zeilen 45–54): „Es ist seltsam, wie diese Verse das Problem durchdringen, wie oft der Klang des Wortes einen unaussprechlichen Gedanken ausdrückt und die flüchtige Stimmung festhält. In diesen Versen ist etwas von der süßen, frauenhaften Überredungskunst, die uns verführt, dem Melos des Wortes zu lauschen und nicht zu achten des Wortes Inhalt und Gewicht; der Mollklang dieser Sprache stimmt die Sinne nachdenklich und erfüllt das Blut mit träumerischer Müdigkeit. Erst in der letzten Szene, da der Kondottiere auftritt, schmettert ein voller, eherner Ton in Dur über die Szene, und in fliegender Steigerung löst sich das Drama in einem dionysischen Gesang der Lebensfreudigkeit.“

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 29.

Sprache im Hinblick auf Ausdruck und Ausdrücken aus. Die faktische Ausarbeitung einer solchen „ontologischen Grammatik“, oder vielleicht genauer gesagt, einer solchen „ontologischen Glossik“, bleibt eine Aufgabe der zukünftigen Sprachphilosophie.

Das den Seinsbezug zwischen Wort und Seyn stiftende daseinsmäßige Verhalten charakterisiert Heidegger in „Die Sprache“ als das „Zurückhalten“:

> Jedes echte Hören hält mit dem eigenen Sagen an sich. Denn das Hören hält sich in das Gehören zurück, durch das es dem Geläut der Stille vereignet bleibt. Alles Entsprechen ist auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt. [. . .] Das Zurückhalten aber muß darauf achten, dem Geläut der Stille nicht nur erst nach-, sondern ihm sogar vor-zu-hören und darin seinem Geheiß gleichsam zuvorzukommen.
>
> Das Zuvorkommen in der Zurückhaltung bestimmt die Weise, nach der die Sterblichen dem Unter-Schied entsprechen. Auf diese Weise wohnen die Sterblichen im Sprechen der Sprache.[9]

Das „Zuvorkommen in der Zurückhaltung“ nennt Heidegger zusätzlich auch „das Eigentliche des Entsprechens“. Diese Redewendungen verweisen auf denjenigen Sachverhalt, den Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* den „Stil der Verhaltenheit“ nennt. Daß alles Entsprechen „auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt“ sei, heißt, das Zurückhalten ist die Grundstimmung des Entsprechens. Das Zurückhalten macht das Wesen derjenigen Grundstimmung aus, die allererst die ent-sprechende Erfahrung des Zuspruchs vom Seyn als solche ermöglicht. Das Zurückhalten ist ein Sich-zurück-Halten in das Gehören, ein Sichbereithalten für das Geheiß des Unter-Schiedes.

Indem aber das Zurückhalten nicht nur auf das Geheiß des Unter-Schiedes zu hören, sondern es auch zu denken hat, muß es ihm vor-hören, d.h. sich auf sein Wesen besinnen und ihm in dieser Weise „zuvorkommen“. Indem das Zurückhalten der Wahrheit des Seyns zu vorkommt, erfährt es die geschichtlich sich wandelnde Wesung der Wahrheit des Seyns, und indem es diese Erfahrung von der eigentlichen Geschichte macht, versteht es die verschiedenen geschichtlichen Wesensgründe für die jeweiligen geschichtlichen Wandlungen der Wahrheit des Seyns. Indem es dieser Aufgabe des Verstehens genüge leistet, eröffnet es zugleich den Wesensraum für die künftige Wesungsweise der Wahrheit des Seyns. Dieses Offenhaltenwollen der Wahrheit des Seyns *als* Wahrheit ist es, was Heidegger mit dem Terminus „Zuvorkommen“ bezeichnen will: die Besinnung auf das Wesen des Seyns, oder, von der Sprache aus gesehen, „das Wohnen im Sprechen der Sprache“.

2. Kapitel. Das Abend-Land

§24 *Die Er-örterung vom Gedicht*

Heideggers zweite Schrift zu Georg Trakl ist der 1953 veröffentlichte Aufsatz „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“.[1] Der Aufsatz geht wie der frühere Text „Die Sprache“ vom Begriff der Er-örterung aus. Dieser Begriff wird jedoch von Heidegger schärfer bestimmt als in dem früheren Text:

> Erörtern meint hier zunächst: in den Ort weisen. Es heißt dann: den Ort beachten. Beides, das Weisen in den Ort und das Beachten des Ortes, sind die vorbereitenden Schritte einer Erörterung. [. . .] Die Erörterung endet, wie es einem Denkweg entspricht, in eine Frage. Sie frägt nach der Ortschaft des Ortes.

---

[9] *Unterwegs zur Sprache* S. 29–30.

[1] *Unterwegs zur Sprache* S. 31–78. Der ursprüngliche Text wurde schon Oktober 1952 unter dem Titel „Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes“ vorgetragen. Der Text wurde aber leicht überarbeitet und erst 1953 als Aufsatz veröffentlicht.

> Die Erörterung spricht von Georg Trakl nur in der Weise, daß sie den Ort seines Gedichtes bedenkt.[2]

Dieser Begriffsbestimmung entsprechend gliedert sich der Text in drei Hauptteile, denen die drei Bestandteile der Erörterung zuzuweisen sind: Teil I weist in den Ort; Teil II beachtet den Ort; und schließlich bedenkt Teil III den Ort. Teil I und II sind nach Heideggers eigener Aussage als „Vorbereitung“ auf Teil III zu verstehen, welche Vorbereitung in die Frage nach der „Ortschaft des Ortes“ mündet. Daß der Aufsatz in einer Frage endet, weist darauf hin, daß das Zuverstehende durch den Gedankengang des Auf satzes erst als Frag-würdiges zu erweisen ist.

Fernerhin ist zu beachten: die Erörterung „spricht von Georg Trakl nur in der Weise, daß sie den Ort seines Gedichtes bedenkt“. Was dies heißt, erklärt Heidegger auf folgende Weise:

> Solches Vorgehen bleibt für das historisch, biographisch, psychoanalytisch, soziologisch an der nackten Expression interessierte Zeitalter eine offenkundige Einseitigkeit, wenn nicht gar ein Irrweg. Die Erörterung bedenkt den Ort.“[3]

Was also außer Betracht bleiben soll, ist die „nackte Expression“ als das schlechthin Ontische am Gedicht. Die Erörterung will dagegen eine ontologische Auslegung vom Gedicht sein, was so viel heißt wie eine phänomenologisch-hermeneutische Freilegung derjenigen existenziellen Strukturen am Gedicht, die in einen bestimmten ontologischen „Ort“ als ihre ontologische Ermöglichung weisen.[4]

Diese phänomenologische „Ausklammerung“ des Ontischen reicht so weit, daß selbst die Person Georg Trakls dieser methodologischen Ausklammerung verfällt:[5] „Daß er der Dichter ist, bleibt unwichtig; hier wie bei jedem anderen großgeglückten Fall eines Gedichtes. Das Großgeglückte besteht sogar mit darin, daß es Person und Namen des Dichters leugnen kann.“[6]

Die Erörterung des Ortes will denjenigen Ort er-örtern, „der das dichtende Sagen Georg Trakls zu seinem Gedicht versammelt“.[7] Der Name „Ort“, der ursprünglich „die Spitze des Speers“ bezeichnete, wird von Heidegger als terminologische Bezeichnung für das Versammelnde verwendet: „Der Ort, das Versammelnde, holt zu sich ein, verwahrt das Eingeholte, aber nicht wie eine abschließende Kapsel, sondern so, daß er das Versammelte durchscheint und

---

[2] „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“. In: *Unterwegs zur Sprache*. S. 33.

[3] *Unterwegs zur Sprache* S. 33.

[4] Die völlige Verkennung dieser phänomenologisch-hermeneutischen Zugangsweise zum Gedicht bei W. H. Rey, „Heidegger–Trakl: Einstimmiges Zwiegespräch“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 30 (1956). S. 89–136. führt dazu, daß er Heidegger durch philologische Mittel auf philologischer Ebene zu widerlegen versucht, und Heideggers Schrift nur insofern als verständlich gelten läßt, als er vermeintlich philologisch Angreifbares aus ihr zu entnehmen weiß. Was dem zu entgegnen ist, läßt sich am besten in den Worten von Walter Falk sagen: Das eröffnet zwar „interessante Perspektiven“, Rey verliert sich aber „leider in unfruchtbarer Polemik“ („Heidegger und Trakl“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft* 4 (1963). S. 204, Fußnote 25).

[5] Vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* S. 29: „Das Grundstück der phänomenologischen Methode im Sinne der Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfaßten Seienden zum Sein bezeichnen wir als *phänomenologische Reduktion*. [Das heißt] die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.“ —Vgl. ferner Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 72: „Heidegger’s readings of poetry are perhaps most distinctively characterized by the refusal to participate affirmatively in the discourse of European aesthetics, and the associated project of rigorously bracketing subject-object epistemological categories.“

[6] „Die Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 15.

[7] „Die Sprache im Gedicht“. *Unterwegs zur Sprache* S. 33.

durchleuchtet und dadurch erst in sein Wesen entläßt.“[8] Das Versammelnde, der Ort, ist das Geborgene, welches das Bergende erst gerade zu demjenigen Bergenden macht, das es ist, und worauf das Bergende in seinem Bergen als auf seine ontologische Ermöglichung verwiesen bleibt. Der thematische Gegenstand der Er-örterung ist folglich weder Georg Trakl noch seine dichterische „Eigenart“. Dies wird noch deutlicher, wenn man Heideggers terminologischen Gebrauch des Wortes „Gedicht“ bedenkt:

> Jeder große Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht. [...] Das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen. Keine der einzelnen Dichtungen, auch nicht ihr Gesamt, sagt alles. Dennoch spricht jede Dichtung aus dem Ganzen des einen Gedichtes und sagt jedesmal dieses.[9]

„Gedicht“ fungiert als die Bezeichnung derjenigen Seinstruktur, die als die ontologische Begründung der Zusammengehörigkeit der einzelnen Werke fungiert, sowie, von der Leserperspektive aus gesehen, die Erkennbarkeit sowohl eines bestimmten „Stils“ als auch der gemeinsamen Herkunft einzelner Werke aus derselben Feder ermöglicht.[10] Der Ort erweist sich als die Quelle der Grund-stimmung, die den ontologischen Boden des Gedichts trägt und seinerseits die Erkennbarkeit der Zusammengehörigkeit der einzelnen Werke fungiert:[11]

> Dem Ort des Gedichtes entquillt die Woge, die jeweils das Sagen als ein dichtendes Bewegt. Die Woge verläßt jedoch den Ort des Gedichtes so wenig, daß ihr Entquellen vielmehr alles Bewegen der Sage in den stets verhüllteren Ursprung zurückfließen läßt. Der Ort des Gedichtes birgt als die Quelle der bewegenden Woge das verhüllte Wesen dessen, was dem metaphysisch-ästhetischen Vorstellen zunächst als Rhythmus erscheinen kann.[12]

---

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 33.

[9] *Unterwegs zur Sprache* S. 33.

[10] In einem Brief an Jean-Michel Palmier sagt Heidegger ausdrücklich, daß das Vorwort zu Band II von der historisch-kritischen Ausgabe eine von zwei ihm bekannten Schriften sei, die den Sinn seiner Erörterung begriffen habe (die andere ist Palmiers eigene Schrift *Situation de Georg Trakl*, in der Palmier den Brief Heideggers in französischer Übersetzung wiedergibt). Dort (In: Trakl, *Dichtungen und Briefe* Band II) heißt es auf S. 7–8: „Es gibt keinen neueren Dichter deutscher Sprache, Hölderlin ausgenommen, dessen Verse so sehr Ergebnis eines übersehbaren, aber komplexen Entstehungsvorganges sind, aus dessen Zusammenhang sie sich niemals endgültig lösen. Wer ernsthaft mit den Gedichten umgehen will, darf die Mühe nicht scheuen, diese Zusammenhänge aufzusuchen. Er wird finden, daß oft eine Mehrzahl von Gedichten aus einem einzigen Kern hervorgeht, dessen erste Bilder vorschreitend variiert und in immer neuen Kombinationen durchgespielt werden. Es ist keine absolute Poesie, aber eine Poesie, welche sich—je später, um so häufiger—an den Grenzen des Säglichen bewegt [...]. Oft sind die so entstehenden Gedichte für den flüchtigen Leser im Sinn einander entgegengesetzt; aber immer ist ein bedeutender Kunstverstand am Werke, dessen Absichten erst durch die Beschäftigung mit der Genesis der einzelnen Dichtung und der Korrelation der Dichtungen untereinander begreiflich werden. Man hat gesagt, daß es sich beim Werk dieses Dichters schließlich—ursprünglich—um EIN Gedicht handle. Der Leser wird diesen Sachverhalt [...] in vieler Hinsicht bestätigt finden.“

[11] So ist Walter Falks methodologischer Einwand gegen Heidegger, Trakls Sprache habe einen fundamentalen Bedeutungswandel erlitten, zurückzuweisen. Vgl.: „Heidegger und Trakl“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft* 4 (1963). S. 201: „Heidegger setzte voraus, daß Trakls Gedichte von einer einzigen, unverändert gebliebenen Grunderfahrung her gesprochen seien. Es läßt sich jedoch nachweisen, daß es in Trakls Erfahrung einen fundamentalen Wandel gab und daß auf Grund dieses Wandels die meisten der von Trakl bevorzugten Worte ihren Sinn wesentlich änderten. So hatte das Wort ‚Abend‘ beim frühen Trakl noch nicht eine geschichtliche, sondern nur eine tageszeitliche Bedeutung.“ —Die Frage nach der literaturtheoretischen Feststellbarkeit eines Bedeutungswandels darf in Bezug auf Heideggers Interpretation dahingestellt sein, denn Heidegger hat keineswegs vorausgesetzt, Trakls Gedichte seien auf ein einziges Gedicht als auf eine fundamentale, zugrundeliegende Grund*bedeutung* angewiesen, sondern auf eine Grund*stimmung*. Heidegger geht es um die Er-örterung dieser Grundstimmung, nicht um die literaturwissenschaftliche Klärung der „Bedeutung“ von Trakls Gedichten.

[12] *Unterwegs zur Sprache* S. 33–34. Die aufgegriffene Zusammengehörigkeit von Grundstimmung und Rhythmus verweist auf eine Sachlage, die Heidegger schon im §34 von *Sein und Zeit* gesichtet hatte: „Der sprachliche

Das Entquillen der Grundstimmung bewegt das dichterische Sagen und läßt es vom Ort des Entquillens her verständlich sein. Der Ort als das Woher des Verstehens „birgt“ zugleich das Wesen der Grundstimmung, d.h. läßt die Grundstimmung als verhüllte aber dennoch anwesende erscheinen. Indem die Erörterung aber versucht, den Ort des Trakl'schen Gedichtes aufzuweisen, erhebt sich ein erstes methodologisches Bedenken:

> Weil das einzige Gedicht im Ungesprochenen verbleibt, können wir seinen Ort nur auf die Weise erörtern, daß wir versuchen, vom Gesprochenen einzelner Dichtungen her in den Ort zu weisen. Doch hierfür bedarf jede einzelne Dichtung bereits einer Erläuterung. [...] Man sieht leicht, daß eine rechte Erläuterung schon die Erörterung voraussetzt. Nur aus dem Ort des Gedichtes leuchten und klingen die einzelnen Dichtungen. Umgekehrt braucht eine Erörterung des Gedichtes schon einen vor-läufigen Durchgang durch eine erste Erläuterung einzelner Dichtungen.[13]

Die Erörterung, die den Ort des Gedichts phänomenologisch-hermeneutisch aufweisen will, kann faktisch nur von der Erläuterung einzelner Gedichte ausgehen; das angemessene Verständnis von jedem Gedicht als einzelnem setzt aber seinerseits die Kenntnis des einen Gedichts, woher alle einzelnen Gedichte die Weisung in die Grundstimmung empfangen, voraus. Jeder denkerische Ansatz bei der Dichtung bleibt in diesem „Wechselbezug“ zwischen Erörterung und Erläuterung befangen. Dieser Wechselbezug ist aber nur ein fa ktisches Beispiel des *Zirkels im Verstehen*, der gegenseitigen Voraussetzung von schon vollzogenem Verständnis und vom Zuverstehenden. Dieses Bedenken ist also zwar gegründet; die alles Verständnis des Zuverstehenden ermöglichende Vor-Struktur gehört aber nach Heidegger zur ontologischen Verfassung des Verstehens selber als eine nicht zu beseitigende existenziale Struktur des Daseins.[14] Daher gilt es nicht, diesen Zirkel zu beseitigen, sondern „in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen“,[15] d.h. Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff so weit wie möglich phänomenologisch-hermeneutisch im voraus gegen mögliche Mißverständnisse abzusichern und die Möglichkeit eines ursprünglicheren, der Sache selbst gerechter werdenden, ihr besser „auf den Leib zugeschnittenen“ Verständnisses des Zuverstehenden prinzipiell immer offenzuhalten.

Die Er-örterung ist auf eine „Auswahl weniger Strophen, Verse und Sätze“ angewiesen, wobei der Anschein unvermeidlich ist, daß sie willkürlich aufgegriffen werden. Jedoch bleibt die Auswahl dadurch gegen bloße Willkür durch die Absicht abgesichert, „unsere Achtsamkeit fast wie durch einen Blicksprung an den Ort des Gedichtes zu bringen“,[16] mit anderen Worten: Die Auswahl ist durch das Vorverständnis des phänomenologisch Aufzuweisenden, des Ortes von Trakls Gedicht, geleitet, und wird so getroffen, daß der phänomenologische Blick auf das Wesentliche treffen kann.[17]

Index der zur Rede gehörenden Bekundung des bef indlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, ‚in der Art des Sprechens‘.“ Das Urphänomen der Grundstimmung ist dasjenige, was im „metaphysisch-ästhetischen Vorstellen“ meistens als das „rhythmische Schema“ ausgelegt und damit ontologisch unzureichend verstanden wird. Rhythmus ist nach Heidegger keine bloße abwechselnde Folge von jeweils anders betonten „Takten“, sondern der ursprüngliche Bezug des dichterischen (bzw. musikalischen) Werks zu seiner Grundstimmung. Demnach bleibt eine jede Zerlegung eines rhythmisch geprägten Stücks, ob Dichtung oder Musik, zwar „richtig“, dafür aber ontologisch bloß vordergründig.

[13] *Unterwegs zur Sprache* S. 34.

[14] Vgl. *Sein und Zeit* §32. Siehe auch §21. S. 177, Fußnote 1.

[15] *Sein und Zeit* §32. S. 203.

[16] Alle Zitate nach der letzten Stellenangabe: *Unterwegs zur Sprache* S. 35.

[17] Vgl. Harries, Karsten. „Language and Silence: Heidegger's Dialogue with G. Trakl“. In: *Martin Heidegger and the Question of Literature*. S. 158: „Only as long as this preconception [Vorverständnis] remains questionable and as such invites revision does the interpreter remain free to respond to what he is interpreting, does the

Das zweite Bedenken besteht darin, daß: „Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters ist allein die dichtende: das dichterische Gespräch zwischen Dichtern.“[18] Die denkerische Zwiesprache mit dem Dichten ist dagegen zwar nicht die „eigentliche “, dafür aber ist sie nicht nur möglich, sondern „zuzeiten sogar nötig“, und das, weil „beiden ein ausgezeichnetes, wenngleich je verschiedenes Verhältnis zur Sprache eignet.“[19] Die denkerische Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters zielt nach Heidegger aber nicht darauf, eine durch philosophische Überlegungen bereicherte „literaturwissenschaftliche Deutung“ zu liefern, sondern darauf, „das *Wesen* der Sprache hervorzurufen, damit die Sterblichen wieder lernen, in der Sprache zu wohnen.“[20] Mit anderen Worten: die Zwiesprache des Denkens mit dem Dichten ist darauf aus, das Wesen der Sprache nennend hervor-zu-rufen, damit die Sterblichen als Dasein wieder zum Ort der Sprache finden und somit auch zur Wahrheit des Seyns.

§25 *Die Weisung in den Ort: Der Ort als die Abgeschiedenheit*

A. Die Seele ein Fremdes

Heidegger beginnt den ersten Teil der Erörterung, die Weisung in den Ort,[1] indem er die dritte Zeile aus der fünften Strophe des Gedichts „Frühling der Seele“ aufgreift:

> Dunkler umfließen die Wasser die schönen Spiele der Fische.
> Stunde der Trauer, schweigender Anblick der Sonne;
> Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden. [...][2]

Dieser Satz erinnert zunächst an die geläufige Vorstellung von Seele und Welt in der abendländischen Tradition:

> Sie stellt uns die Erde als das Irdische im Sinne des Vergänglichen dar. Die Seele gilt dagegen als das Unvergängliche, Überirdische. Die Seele gehört seit Platons Lehre zum Übersinnlichen. Erscheint sie aber im Sinnlichen, dann ist sie dahin nur verschlagen. Hier „auf Erden“ hat es mit ihr nicht den rechten Schlag. Die gehört nicht auf die Erde. Die Seele ist hier „ein Fremdes“.[3]

Heidegger weist diese unmittelbar sich aufdrängende Deutung des Satzes deswegen aber zurück, weil im Gedicht von einer „überirdischen Heimat der unsterblichen Seele“ kein Wort verlautet.[4] Somit besinnt sich Heidegger auf die bestimmte Wortprägung „ein Fremdes“. Die

---

interpretation remain a dialogue. Adequate interpretation must preserve the tension between what the interpreter brings to the interpretation and what is to be interpreted.“

[18] *Unterwegs zur Sprache* S. 34.

[19] *Unterwegs zur Sprache* S. 34. Vgl. F.-W. v. Herrmann, *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. §19 „Der Denkungscharakter des Dichtens und der Dichtungscharakter des Denkens“. S. 160–61: „Damit zeigt sich uns erneut, daß die Nähe von Denken und Dichten, ihr Gegen-einander-über, in der Sprache selbst beruht. Sie ist es, die Denken und Dichten Nachbarn sein läßt.“

[20] *Unterwegs zur Sprache* S. 34. Vgl. Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 70–71: „Platonic-Christian culture has made it not only possible, but also imperative, to think of poetry as the product of a poet, and, derivatively, as something to be ‘used’ by a philosopher for the purpose of illustrating representational concepts. It is this tradition which directs us to ask about the usefulness and representational adequacy of Heidegger’s essay . Such questions are symptoms of a profound and *positively* constituted illiteracy, whose hegemony it has been the task of the (post-)modern age to question.“

[1] Diese Terminologie geht auf Heideggers eigenen Wortgebrauch zurück; vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 35: „Eingedenk dieser Beschränkungen versuchen wir zuerst, in den Ort des ungesprochenen Gedichtes zu weisen.“

[2] *Dichtungen und Briefe* Band I. „Frühling der Seele“ II. S. 141.

[3] *Unterwegs zur Sprache* S. 35–36.

[4] *Unterwegs zur Sprache* S. 36.

sächliche Substantivierung des Adjektivs ist eines der häufig auftretenden Stilmerkmale von Trakls Gedichten.[5] Die gängige Meinung über Sprache und Sprechen würde die Substantivierung lediglich als die Bildung eines Gattungsbegriffs verstehen: „‚Fremdes' dieser Art läßt sich in die Gattung des Fremden überhaupt einordnen und dahin abstellen. So vorgestellt, wäre die Seele lediglich ein Fall des Fremden unter anderen Fällen."[6] Heidegger weist durch einen etymologischen Hinweis auch diese herkömmliche Vorstellung entschieden zurück:

> Allein, „fremd", althochdeutsch „*fram*", bedeutet eigentlich: anderswohin vorwärts, unterwegs nach . . ., dem Voraufbehaltenen entgegen. Das Fremde wandert voraus. Doch es irrt nicht, bar jeder Bestimmung, ratlos umher. Das Fremde geht suchend auf den Ort zu, wo es als ein Wanderndes bleiben kann. „Fremdes" folgt schon, ihm selber kaum enthüllt, dem Ruf auf den Weg in sein Eigenes.[7]

Die existenzial-ontologische Bedingung des „Fremdseins" betrachtet Heidegger als das Unterwegs-sein, das Vorauswandern. Vorauslaufend in die Zukunft erfährt das Dasein das primäre existenziale Auf-sich-zu-Kommen als den eigenen Tod. Die eigene Endlichkeit so erfahrend, läßt sich das Dasein auf den Ruf des Gewissens und somit auch auf „den Ruf auf den Weg in sein Eigenes" ein. Indem also Trakl die Seele „ein Fremdes auf Erden" nennt, wurzelt die Möglichkeit einer Erfahrung des Fremdseins überhaupt, die in der platonisch-christlichen Überlieferung als die Zugehörigkeit der wie auch immer verstandenen menschlichen „Seele" zu einer wie auch immer verstandenen „übersinnlichen Welt" ausgelegt wird, in der primären Grunderfahrung des Vorauslaufens in die eigene Endlichkeit. Diesem verstehenden Vorauslaufen entspricht in der Terminologie von *Sein und Zeit* die Grundstimmung der Un--heimlichkeit und des Un-zuhause.[8]

Das durch die Grundstimmung der Unheimlichkeit und des Unzuhause gestimmte Verständnis der eigenen Endlichkeit als das Hören auf den Gewissensruf konstituiert die ursprüngliche Erfahrung des Sichselbstseins des Daseins. Hierdurch wird das Dasein aus dem verfallenden Aufgehen im alltäglich-besorgenden Verhalten zu Welt herausgeholt, d.h. sein Wohnen in der Welt als das Wesensgeschehen des In-Seins erleidet eine existenziale Modifikation, wodurch die Nichtigkeit von Welt das vertraute, öffentliche Zuhause-sein zum existenzia-

---

[5] Heidegger verweist selber auf „ein Sterbliches" („In ein altes Stammbuch" Zeile 8, S. 40); „ein Dunkles" („Ein Herbstabend" Zeile 1, S. 61; „Jahr" Zeile 4, S. 138; „Gesang des Abgeschiedenen" Zeile 6, S. 144; „Schweigend saß ich in verlassener Schenke" Zeile 17, S. 168); „ein Einsames" („Ein Herbstabend" Zeile 11, S. 61); „ein Abgelebtes" („Stundenlied" Zeile 10, S. 80); „ein Krankes" („Am Mönchsberg" Zeile 7, S. 94; „Abendland" Zeile 8, S. 139); „ein Menschliches" („Hohenburg" Zeile 12, S. 87); „ein Bleiches" („Geburt" Zeile 11, S. 115); „ein Totes" („Abendland" Zeile 4, S. 139) und „ein Schweigendes" („Am Saum des Waldes will ich ein Schweigendes gehn" Zeile 34, S. 169). Freilich gibt es in Trakls Gesamtwerk viele anderen, nach dem selben Muster konstruierten Ausdrücke. —Die gegenwärtigen Seitenangaben beziehen sich auf *Dichtungen und Briefe* Band I, hrsg. Killy und Szklenar (Heidegger hat die 6. Auflage 1948 der damaligen im Otto Müller Verlag erschienenen Ausgabe verwendet; vgl. *Unterwegs zur Sprache*. Fußnote S. 36). —Nick Land bemerkt in „Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation". *Philosophers' Poets* S. 71: „*Die Sprache im Gedicht* [. . .] cites, or sites, no fewer than forty-three of Trakl's poems in the course of a wide-ranging search for the well-spring of their peculiar language."

[6] *Unterwegs zur Sprache* S. 36.

[7] *Unterwegs zur Sprache* S. 37.

[8] Vgl. *Sein und Zeit* §40 „Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins". S. 250–51: „In der Angst ist einem ‚*unheimlich*'. [. . .] Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein [. . .] wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei . . ., Vertraut sein mit . . . [. . .] Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt' zurück . Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen ‚Modus' des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der ‚Unheimlichkeit'."

len Vollzug des Fremd-seins werden läßt. So ist dieses ontologische Fremdsein das Fundament aller wie auch immer verstandenen faktisch-ontischen „Fremdheit“. Wenn also Trakl sagt, die „Seele“ sei „ein Fremdes auf Erden“, legt Heidegger diesen Satz auf seinen rein ontologischen Inhalt hin frei:

> Wohin ihr Wandern bisher noch nicht gelangen konnte, ist gerade die Erde. Die Seele *sucht* die Erde erst, flieht sie nicht. Wandernd die Erde zu suchen, daß sie auf ihr dichterisch bauen und wohnen und so erst die Erde *als* die Erde retten könne, erfüllt das Wesen der Seele. So ist denn die Seele keineswegs zunächst Seele und dazu noch aus irgendwelchen Gründen nicht auf die Erde gehörig. [Trakls Satz] nennt vielmehr das Wesen dessen, was „Seele“ heißt.[9]

B. Fremdsein und Vorauslaufen

Die Freilegung des Fremdseins der Seele als ihres vorauslaufenden Grundzugs führt wiederum zur Frage nach dem Wohin des Vorauslaufens. Das Wesen der Seele ist das Unterwegs, das „wandernd dem Zug ihres Wesens“ folgt. Heidegger formuliert die entsprechende Frage mit folgenden Worten: „Wohin ist der Schritt dessen, was in dem erläuterten Sinne ‚ein Fremdes‘ ist, gerufen?“[10] Als Antwort zitiert Heidegger eine Strophe aus „Sebastian im Traum“:

> O wie stille ein Gang den blauen Fluß hinab
> Vergessenes sinnend, da im grünen Geäst
> Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief.[11]

Heidegger kommentiert: „Die Seele ist in den Untergang gerufen.“[12] Das In-den-Untergang-gerufen-sein erklärt Heidegger wiederum durch einen Hinweis auf ein zweites Gedicht, „Verklärter Herbst“:

> Im Kahn den blauen Fluß hinunter
> Wie schön sich Bild an Bildchen reiht–
> Das geht in Ruh und Schweigen unter.[13]

Das, was in den Untergang gerufen wird, wird zu „Ruh und Schweigen“ aufgerufen. Heidegger bestimmt die „Ruh“ als „die des Toten“.[14] Das Wohin des Vorlaufens ist nach Heidegger ferner der „Untergang“; dieser wird von Heidegger mit „Ruh“ (des Toten) und „Schweigen“ identifiziert.

Es folgt unmittelbar auf diesen Gedankengang ein Hinweis auf die Strophe, worin der Satz „es ist die Seele ein Fremdes auf Erden“ vorkommt. Diese Strophe lautet vollständig:

> Dunkler umfließen die Wasser die schönen Spiele der Fische.
> Stunde der Trauer, schweigender Anblick der Sonne;
> Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden. Geistlich dämmert
> Bläue über dem verhauenen Wald und es läutet

---

[9] *Unterwegs zur Sprache* S. 37.

[10] *Unterwegs zur Sprache* S. 37.

[11] „Sebastian im Traum“ Teil 3. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 90. Zeilen 49–51.

[12] *Unterwegs zur Sprache* S. 38.

[13] „Verklärter Herbst“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 37. Zeilen 11–13.

[14] *Unterwegs zur Sprache* S. 38. Dieser Gedankenschritt läßt sich aus Heideggers Stellenangaben nicht unmittelbar nachvollziehen; erfolgt ist er vermutlich entweder durch einen Rückgriff auf „Sebastian im Traum“ oder auf „Frühling der Seele“, die zu den von ihm an dieser Stelle zitierten Gedichten gehören, oder auf die Gedichte „Ruh und Schweigen“ bzw. auf eine der fünf Fassungen von „Untergang“.

Lange eine dunkle Glocke im Dorf; friedlich Geleit.
Stille blüht die Myrthe über den weißen Lidern des Toten.[15]

Heidegger kommentiert: „Der Schritt des Fremden geht in die Dämmerung fort."[16] Heidegger versteht diese Strophe so, daß „die Seele ein Fremdes" durch die dämmernde Bläue wandert und vom Geläut der Glocke begleitet wird.[17] Das Wohin der Wanderung der Seele, welches zunächst als „Untergang" bezeichnet wurde, wird jetzt als „Dämmerung" verstanden. „Dämmerung" erläutert Heidegger folgendermaßen:

> „Dämmerung" ist jedoch kein bloßes Untergehen des Tages als Verfall seiner Helle in die Finsternis. Dämmerung meint überhaupt nicht notwendig Untergang. Auch der Morgen dämmert. Mit ihm geht der Tag auf. Dämmerung ist zugleich Aufgehen. [. . .] Die Bläue der Nacht geht auf am Abend."[18]

„Dämmerung" versteht Heidegger als die Zusammengehörigkeit von Aufgehen und „Dunkelwerden". Seine Besinnung auf das Wesen dieser „Dämmerung" führt zur weiteren Bestimmung der Dämmerung als der „Neige": „Die Dämmerung ist die Neige des Sonnenganges. Darin liegt: Die Dämmerung ist sowohl die Neige des Tages als auch die Neige des Jahres."[19] Diese Interpretation rechtfertigt Heidegger durch einen Hinweis auf die letzte Strophe des Gedichts „Sommersneige":

Der grüne Sommer ist so leise
Geworden und es läutet der Schritt
Des Fremdlings durch die silberne Nacht.
Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,
Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre![20]

Die „Neige" erklärt Heidegger durch das „so leise": „Aber ‚leise' heißt: langsam; *gelisian* heißt ‚gleiten'. Das Leise ist das Entgleitende. Der Sommer entgleitet in den Herbst, den Abend des Jahres."[21]

C. Dasein und Seele

Wir gliedern diesen ganzen Gedankengang in vier Hauptelemente: die *Seele* (das *Vorauslaufende*); der *Untergang* (als *Ruh und Schweigen des Toten*); die *Dämmerung* (als das *Aufgehen*); und die *Neige* bzw. das *Leise* (als das *Entgleitende*). Das Wesen der Seele meint das existenziale Offensein für Zeitlichkeit als das ek-statische Außer-sich-sein überhaupt. Somit erweist sich der „Untergang" oder die „Ruh des Toten" als die eine Zeitekstase der *Zukunft*,[22] denn das primär Zu-künftige ist der Tod als die Endlichkeit des Daseins, dasjenige, woraufhin das Dasein immer schon primär „unterwegs" ist. Somit ist die „Dämmerung" als das zwie-lichtige

---

[15] „Frühling der Seele". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 141. Zeilen 21–26.

[16] *Unterwegs zur Sprache* S. 38.

[17] Wenn er auch den in der Strophe genannten „Toten" mit der Seele identifiziert, liegt die Bezeichnung der „Ruh" als „die des Toten" nahe.

[18] *Unterwegs zur Sprache* S. 38.

[19] *Unterwegs zur Sprache* S. 38–39.

[20] „Sommersneige". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 137. Zeilen 14–18.

[21] *Unterwegs zur Sprache* S. 39.

[22] Diese Formulierung kann innerhalb des Rahmens gegenwärtiger Schrift nur eine andeutende Bestimmung sein. Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §250 „Die Zukünftigen". S. 397: „Die *Unter-gehenden* im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen, die unausgesetzt sich dem Fragen aussetzen."

Aufgehen das sichverbergende Entbergungsgeschehen der Wahrheit des Seyns, welches so etwas wie Wanderung und Untergang allererst ermöglicht. Die Dämmerung verweist daher auf die Zeitekstase der *Gegenwart*, denn in der Zeitekstase Gegenwart als dem Sichaufhalten beim innerweltlichen Seienden vollzieht sich die Lichtung der Wahrheit des Seyns als das alles welthafte Begegnenlassen von Seiendem ermöglichende Wesensgeschehen.

Daß Die Dämmerung zugleich die „Neige" des vorbeigehenden Tages bzw. Jahres ist, verweist auf die Tatsache, daß die Gegenwart als begegnenlassendes Sein-bei der Welt in seinem Entdecken wesenhaft sowohl auf das Geworfene (Gewesene), auf die „Einschränkung" des möglicherweise Entdeckbaren, als auch auf das Entworfene (Zukünftige) verwiesen ist. Die Gegenwart bildet die „eingeschlossene Mitte" für Zukunft und Vergangenheit.[23] Somit ist das „Leise", der noch ungenannte, übriggebliebene Gegenpol der Neige, als das Entgleitende das wesentliche Moment des Sichentziehens dem „Belieben" des daseinsmäßigen Worumwillens, worin die Erfahrung der Vergangenheit als der *Gewesenheit* ontologisch gegründet ist.[24]

D. Der Fremdling

Nach dieser knapp gefaßten Deutung des Wesens der Seele hinsichtlich ihres Woraufhin behandelt Heidegger die Frage nach dem Wesen der Seele qua Wesen, oder, wie Heidegger die Frage ausdrückt: „Wer ist dieser [in „Sommersneige" genannte] Fremdling? Wessen Pfade sind es, deren ‚ein blaues Wild' gedenken möchte?"[25] Das „Gedenken" des „blauen Wilds" verbindet Heidegger mit dem in „Sebastian im Traum" genannten „Sinnen" des „Vergessenen":

> O wie stille ein Gang den blauen Fluß hinab
> Vergessenes sinnend, da im grünen Geäst
> Die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief.[26]

Es ergibt sich aus dieser Verbindung eine dritte Frage, und zwar: „Inwiefern soll ‚ein blaues Wild' [...] dem Untergehenden nachdenken?"[27] Heideggers Frage deutet darauf hin, daß er den Satzteil „da im grünen Geäst" nicht im Sinne von „als", sondern „weil im Grünen Geäst" versteht. Durch die Gleichsetzung von „gedenken" mit „Vergessenes sinnend" also versteht Heidegger das, dessen „ein blaues Wild" gedenken möchte, als „des in den Untergang gerufenen Fremden", kurzum des „Untergehenden".

Diese Fragerichtung bricht Heidegger aber sofort ab, um eine vierte Frage nach der „Bläue" des blauen Wilds zu stellen: „Empfängt das Wild sein Blaues aus jener ‚Bläue', die ‚geistlich dämmert' und als die Nacht aufgeht?"[28] Heidegger verbindet die „Bläue" mit einer Zeile aus

---

[23] Vgl. *Sein und Zeit* §65. S. 434: „[...] das *Gegenwärtigen* [bleibt] im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit *eingeschlossen* [...] in Zukunft und Gewesenheit." Vgl. ferner §69 „Zeitlichkeit und Transzendenz der Welt". S. 476: „Die *Verwurzelung der Gegenwart in der Zukunft und Gewesenheit* [Kursivierung von mir] ist die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das im Verstehen des umsichtigen Verständnisses Entworfene in einem Gegenwärtigen nähergebracht werden kann [...]."

[24] Diese Deutung wird sogar einleuchtender, wenn Zeilen 17–18 von „Sommersneige" beachtet werden: „Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,/Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!" Heidegger hat wohl das „Gedenken" als ein in der eigentlichen Gewesenheit als der *Wieder-holung* (im Gegensatz zur *Vergessenheit*) fundiertes Sagen des ontischen Erinnerungserlebnisses verstanden.

[25] *Unterwegs zur Sprache* S. 39. Die relevanten Zeilen aus „Sommersneige" lauten: „[...] es läutet der Schritt/Des Fremdlings durch die silberne Nacht./Gedächte ein blaues Wild seines Pfads [...]."

[26] „Sebastian im Traum" Teil 3. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 90. Zeilen 49–51.

[27] *Unterwegs zur Sprache* S. 39.

[28] *Unterwegs zur Sprache* S. 39. Der Querverweis bezieht sich auf die oben zitierten Zeilen aus „Frühling der Seele": „[...] Geistlich dämmert/Bläue über dem verhauenen Wald [...]".

dem Gedicht „Abendländisches Lied“: „O, das sanfte Zyanenbündel der Nacht.“[29] Heidegger kommentiert das „Zyanenbündel“ folgendermaßen:

> Das Bündel aus Bläue versammelt im Grunde seines Gebindes die Tiefe des Heiligen. Aus der Bläue leuchtet, aber zugleich durch ihr eigenes Dunkel sich verhüllend, das Heilige. Dieses verhält, während es sich entzieht. Es verschenkt seine Ankunft, indem es sich in den verhaltenden Entzug verwahrt. Die ins Dunkel geborgene Helle ist die Bläue. Hell, d.h. hallend, ist ursprünglich der Ton, der aus dem Bergenden der Stille ruft und also sich lichtet. Die Bläue hallt in ihrer Helle, indem sie läutet. In ihrer hal lenden Helle leuchtet das Dunkel der Bläue.[30]

Die Wortwahl macht es klar, daß Heidegger die „Bläue“ mit dem Wesen der Sprache verbindet.[31] Das obige Zitat bedarf hinsichtlich der verwendeten Terminologie keiner weiteren Erklärung, denn sie ist durchaus von den *Beiträgen zur Philosophie* und vor allem von „Die Sprache“ her völlig vertraut.

Die fortlaufende Darstellung von Heideggers Erörterung von Trakls Gedicht versucht, die von Heidegger verwendete „Methode“, d.h. hier seine „Umgangsweise“ mit den Texten mit darzustellen. Diese Umgangsweise besteht in der Artikulation eines bestimmten Vorverständnisses für die Auslegung von Trakls Gedicht. Die Artikulation des Vorverständnisses ist dadurch methodologisch rechtfertigt, daß es in diesem Zusammenhang nicht um die Herausarbeitung der „nackten Expression“ am Gedicht geht. Es geht um die Herausarbeitung dessen, was als Zuspruch des Seyns als Er-eignendes für den sprachlich-ereigneten Entwurf des Dichters sich zeigt. Es geht um das Verhältnis des Trakl’schen Gedichts zum Sprechen der Sprache: um seinen Ort in demjenigen Geschick des Seyns, welches unser eigenes, gegenwärtig-geschichtliches ist.[32]

Heideggers Er-örterung besteht bis hierhin in der Aufstellung eines bestimmten hermeneutischen Horizonts für das Verstehen der Trakl’schen Dichtung, welcher Horizont vermittelst einiger durch das Vorverständnis geleiteter, in Anlehnung an Trakls dichterische Sprache geprägter Grundworte eröffnet wird.[33] Ob dieses Vorverständnis für die literaturwissenschaftliche Erklärung von Trakls dichterischem Schaffen fruchtbar gemacht werden kann, kann nur

---

[29] „Abendländisches Lied“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 119. Zeile 12. Heidegger läßt das rote Wild in Zeile 4 desselben Gedichts unerwähnt: „Und es folgte das rote Wild, die grüne Blume und der lallende Quell“. —Auf die Frage nach der Möglichkeit der Verwandtschaft des „blauen Wilds“ mit dem „edlen Wild“ aus Hölderlins Bruchstück „Im Walde“ geht Heidegger nicht ein.

[30] *Unterwegs zur Sprache* S. 40.

[31] Eine Verbindung, die vielleicht über Hölderlins „Im Walde“ gemacht worden ist. Vgl. aber auch u.a. „Im Dorf“ 2. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 64. Zeile 27: „Der Abend tönt in feuchter Bläue fort.“

[32] Die philologische, literaturwissenschaftliche, psychoanalytische, biographische oder wie auch immer gefaßte Auslegung des Trakl’schen Werkes findet ihren angemessenen Ort in der Philologie, in der Literaturwissenschaft, in der Psychoanalyse und in der Biographie. Die Frage, ob diese Zugangsweisen legitime Zugangsweisen zum Gedicht *als* Gedicht sind, möge hier offen bleiben.

[33] Vgl. Robert Firmage, „Truth in Trakl“. In: *The Dark Flutes of Fall. Critical Essays on Georg Trakl*. Hrsg. Eric Williams. Camden House: Columbia, 1991. S. 236: „Although Heidegger might be thought simply to be appropriating Trakl in service of his own philosophy, what he says here bears enough affinity to what Trakl has himself said that it deserves consideration on its own merits, apart from any question of the overall validity of Heidegger’s philosophy or of the bearing of Trakl’s poetry on it. One of Trakl’s most frequent themes is the unspeakability of human experience, and commentators have sometimes noted that his poems seem not so much finished works as fragments from an apocalypse he did not live to complete. Rather than an appropriation, Heidegger seems to provide us with a reading which, though partial like all readings, promises to shed light on some of the more perplexing features of Trakl’s poetry: its stress on unspeakability and silence, its repetitions of the same expressions from poem to poem, and Trakl’s own pronouncement that what he has written was written in service of truth.“

von der Literaturwissenschaft selber entschieden werden. Auch steht die Rechtfertigung dieses Vorverständnisses etwa mit germanistischen Mitteln jenseits des Vorhabens gegenwärtiger Schrift.[34]

E. Das „blaue Wild“: animal rationale und Da-sein

Der Faden, den es im Verlauf der Darstellung von Heideggers Begriff der Sprache jetzt zu verfolgen gilt, wird am besten beim oben zitierten Kommentar zur „Bläue“ des „Zyanenbündels“ wieder aufgenommen. Durch einen Querverweis auf das Gedicht „Nachtlied“ bringt Heidegger die Bläue mit „Heiligkeit“ in Verbindung:

> Des Unbewegten Odem. Ein Tiergesicht
> Erstarrt vor Bläue, ihrer Heiligkeit.
> Gewaltig ist das Schweigen im Stein;
>
> Die Maske eines nächtlichen Vogels. Sanfter Dreiklang
> Verklingt in einem. Elai! dein Antlitz
> Beugt sich sprachlos über bläuliche Wasser.
>
> O! ihr stillen Spiegel der Wahrheit.
> An des Einsamen elfenbeinerner Schläfe
> Erscheint der Abglanz gefallener Engel.[35]

Das „Bündel aus Bläue“, d.h. das Zyanenbündel, versammelt „im Grunde seines Gebindes die Tiefe des Heiligen“. Das Bündel der Bläue läßt das Heilige sich zeigen, und zwar so, daß es aus der Bläue „leuchtet, aber zugleich durch ihr eigenes Dunkel“ sich verhüllt. Das Wesen der Bläue besteht folglich in der „ins Dunkel geborgenen Helle“.[36]

Durch einen Rückgriff auf die Etymologie des Wortes „Helle“ bringt Heidegger sie in Verbindung mit dem hallenden Ton: „Hell, d.h. hallend, ist ursprünglich der Ton, der aus dem Bergenden der Stille ruft und also sich lichtet.“[37] Die Bläue ist also gerade das, was im Binden des Bündels *hallt*, jene Bläue (um alles auf einen Punkt zu bringen) das Aufgehen der Wahrheit des Seyns, dieses Hallende das ver-bindende, versammelnde Wesen der Sprache. Heidegger

---

[34] Wegweisend in dieser Richtung ist das Werk von Jean-Michel Palmier, *Situation de Georg Trakl. Nouvelle édition, revue et précédée d'une lettre de Martin Heidegger à l'auteur*. Pierre Belfond: Paris, 1987. In einem Brief vom 9. Mai 1972 schreibt Heidegger an Palmier: „Abgesehen vom Vorwort zu Bd. II der hist.-kritisch. Ausgabe S. 8, das meinen Trakl Aufsatz erwähnt, ist Ihre Untersuchung meines Wissens die erste, die den Sinn meiner Darlegung versteht.“ Ich bin Herrn Dr. Hermann Heidegger für die Bereitstellung einer Photokopie des deutschen Originals zu Dank verpflichtet. —Zum Verhältnis Er-örterung–germanistische Auslegung vgl. Ludwig von Ficker, *Briefwechsel 1940–1967*. Brief 1321. S. 411 [Brief von Heidegger an L. v. Ficker]: „Immer wieder stoße ich auf die Spuren Ihres Wirkens und bedenke jedesmal, wie ganz anders Sie das Werk unseres Dichters hüteten im Vergleich mit dem heutigen literarischen Betrieb, der, statt das Hören auf den Dichter zu wecken u. zu pflegen, alles auflöst und durch ein irregeleitetes Erklärenwollen das Wort zerstört.“

[35] „Nachtlied“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 68.

[36] Vgl. Luce Fontaine-de Visscher, „Ce qui vient en poème. Entre Heidegger et la nouvelle critique“. In: *Revue philosophique de Louvain* 80 (1982). S. 257: „Le poète au contraire nous invite à descendre—*Untergang*—à la suite de l'âme qui sombre dans le crépuscule. Descente douce, irrésistible vers le Bleu de la nuit. Le Bleu est la lumière obscure, la lumière d'ailleurs, à peine visible. Il règne dans l'univers de Trakl, où il y a beaucoup de choses bleues. Nuit bleue qui n'est pas le néant obscur, mais la lumière autre que celle du jour, l'Autre du Jour. C'est pourquoi le thème, si fréquent chez Trakl, du déclin n'est pas non plus la chute dans le Néant. Le crépuscule où sombre l'âme indique plûtot une remontée, un retrait (*Schritt zurück*), hors de la lumière habituelle du jour. Le retour vers un Matin inverse du Tournant Occidental, où règne la lumière crue du Soleil de Platon. Si le spirituel de Trakl est «bleu», c'est parce qu'il n'est pas l'Idée.“

[37] *Unterwegs zur Sprache* S. 40.

fährt weiter: „Angesichts der Bläue und zugleich durch lauter Bläue zum Ansichhalten gebracht, erstarrt das Tiergesicht und wandelt sich in das Antlitz des Wilds.“[38] Dieses Erstarren ist nach Heidegger nicht die Starre einer toten Leiche, sondern:

> Im Erstarren fährt das Gesicht des Tieres zusammen. Sein Aussehen sammelt sich, um, an sich haltend, dem Heiligen entgegen in den ‚Spiegel der Wahrheit‘ [. . .] zu schauen. Anschauen sagt: eingehen in das Schweigen.[39]

Anders gewendet: Durch die Erfahrung der „Bläue“ als der horizontal-zeitlich-ekstatisch sichlichtenden Wahrheit des Seyns wird das Dasein in das Schweigen als in den Wesensort für die Erfahrung der Wahrheit des Seyns ver-eignet. Dieses „Schweigen“, in „Nachtlied“ das gewaltige „Schweigen im Stein“, deutet Heidegger in Anlehnung an seine Deutung der „versteinerten Schwelle“ in „Ein Winterabend“[40] folgendermaßen:

> Der Stein ist das Ge-birge des Schmerzes. Das Gestein versammelt bergend im Steinernen das Besänftigende, als welches der Schmerz ins Wesenhafte stillt. „Vor Bläue“ schweigt der Schmerz. Das Antlitz des Wilds nimmt sich angesichts der Bläue in das Sanfte zurück. Denn das Sanfte ist dem Wort nach das friedlich Sammelnde. Es verwandelt die Zwietracht, indem es das Versehrende und Sengende der Wildnis [gemeint ist die Wild-heit des Wilds] in den beruhigten Schmerz verwindet.[41]

Diese Zeilen sind offensichtlich in Anlehnung an die Terminologie des Vortrags „Die Sprache“ gedacht. „Stein“ ist nach den dortigen Ausführungen das, was in seinem „Bergen“ des „Schmerzes“ die „Schwelle“ offenhält, d.h. im Bergen wird der Schmerz als der Riß des Unter-Schiedes für Welt und Ding eröffnet und offengehalten. Dieses Geschehen ist das Geschehen des Wesens der Sprache als das sprachlich Zugeworfene für den sprachlich-dichterischen Entwurf *und* das Geschehen des bergenden Seins-bei, welches die Bergung der Wahrheit des Seyns in Welt und Ding leistet.

Durch die Erfahrung der Wahrheit des Seyns *als* Wahrheit wird aber das Dasein in sein eigenes Wesen gebracht, d.h. aufgrund der Erfahrung der Wahrheit des Seyns eröffnet sich ihm die volle Weite seines eigenen Wesens als seine äußerste Möglichkeit zu sein; dieses einheitliche Wesensgeschehen der *Kehre im Ereignis* will Heidegger mit Trakls Ausdruck „vor Bläue erstarren“ bezeichnen. Das „Sanfte“, worin das so die Wahrheit des Seyns erfahrende Dasein einkehrt, ist das „friedlich Sammelnde“, d.h. der Wesensort für das Geschehen der Sprache als des versammelnden Artikulierens (λόγος). Das Sichaufhalten des Daseins an diesem Wesensort „verwandelt die Zwietracht“,[42] indem das lichtend-verbergende Geschehen der Wahrheit des Seyns, oder vom Geschehen der Bergung her gesehen, der zwieträchtige Streit von Welt und Erde, durch den ereigneten Entwurf des Daseins hütend-eröffnend *auf*-gehalten wird, so daß das „Versehrende und Sengende“[43] der Wildheit des Wilds in den „beruhigten Schmerz“ verwindet wird. Das blaue Wild aber

> ist ein Tier, dessen Tierheit vermutlich nicht im Tierischen, sondern in jenem schauenden Gedenken beruht, nach dem der Dichter ruft. Diese Tierheit ist noch fern und kaum zu erblicken. So schwankt denn die Tierheit des hier gemeinten Tieres im Unbestimmten. [. . .] Dieses Tier, nämlich das denkende, das *animal*

---

[38] *Unterwegs zur Sprache* S. 40.

[39] *Unterwegs zur Sprache* S. 41.

[40] „Schmerz versteinerte die Schwelle“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 102. Zeile 11. Vgl. „Die Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 24–25.

[41] *Unterwegs zur Sprache* S. 41.

[42] Das Griechische Wort für „Zwietracht“ heißt „δια-φορά“, der Unter-Schied.

[43] Vgl. „Siebengesang des Todes“ Zeilen 21–24.

> *rationale*, der Mensch, ist nach einem Wort Nietzsches noch nicht fest gestellt.[44] [. . .] Die Tierheit dieses Tieres ist noch nicht ins Feste, d.h. „nach Haus“, in das Einheimische ihres verhüllten Wesens gebracht. [. . .] Das in seinem Wesen noch nicht fest-gestellte Tier ist der jetzige Mensch.[45]

Das „schauende Gedenken“, worin die Tierheit des Tiers (d.h. des blauen Wilds) besteht, ist das Offensein für die Erfahrung der Wahrheit des Seyns, ob als transzendierendes Seinsverständnis oder aber als antwortendes Entsprechen dem Zuspruch des Seyns verstanden. Das Auszeichnende am „Tier“ ist die Offenheit für die Erfahrung von Seyn *als* Seyn.[46]

Das Erfahrenkönnen von Seyn *als* Seyn wird aber zunächst und zumeist im faktisch-alltäglichen Umgang mit innerweltlichem Seienden verdeckt; zwar fungiert die Erfahrung von Seyn als die Ermöglichung aller faktisch-ontischen Umgangsweisen mit Seiendem, gerade diese Tatsache aber bleibt im verfallenden Besorgen des innerweltlichen Seienden verhüllt. Die „Selbstverständlichkeit“ dieses die Wahrheit des Seyns verschüttenden Verhaltens ist eine Seinsverfassung des verfallenden Daseins, der die Möglichkeit einer Verwandlung in einen anderen Vollzugsmodus prinzipiell eignet. Eine Weise, wie Heidegger diese Verwandlung bezeichnet, insofern sie im Gegensatz zur herkömmlichen, im Ausgang vom Seienden geprägten Auslegung des Wesens des Menschen begriffen wird, ist: Die Ver-rückung des animal rationale in das Dasein.[47]

Die Auslegung des Menschen als animal rationale ist nach Heidegger eine Wesensbestimmung, die einer *bestimmten* theoretischen Blickrichtung auf das Wesen des Menschen entspringt. Sie ist eine Wesensbestimmung, die einer bestimmten geschichtlichen Offenbarun g der Wahrheit des Seyns entspricht. Daß diese Bestimmung nicht die alleinige, end-gültige Definition des Menschen ist, deutet darauf hin, daß das Wesen des Menschen noch nicht „nach Haus“, „in das Einheimische seines verhüllten Wesens“ gebracht ist, d.h. daß die ontologisch ursprünglichere Bestimmung des Wesens des Menschen als Da-sein von der thematischen Er-

---

[44] Vgl. *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Gesamtausgabe Bd. 50. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1990. S. 54: „‚Fest-stellen‘ bedeutet hier: das Wesen ausmachen und umgrenzen und so zugleich beständig machen, zum ‚Stehen‘ bringen im Sinne der unbedingten Selbständigkeit des Subjekts des Vor-stellens. Der bisherige Mensch dagegen, der seine Auszeichnung allein in der Vernunft gesucht, bleibt das ‚*noch nicht festgestellte Tier*‘ (Bd. XIII, n. 667, S. 276).“ Vollständig lautet dieses Zitat: „Grundsatz: das, was im Kampf mit den Thieren dem Menschen seinen Sieg errang, hat zugleich die schwierige und gefährliche krankhafte Entwicklung des Menschen mit sich gebracht. Er ist das *noch nicht festgestellte Thier*.“ In: *Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884*. Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. VII^2. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1974. S. 121. Aphorismus 25 [428]. —Der Aphorismus ist im Wortlaut identisch mit dem Nachdruck in der von Heidegger verwendeten Ausgabe. Vgl. auch Aphorismus 62 von *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. VI$_2$. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin, 1968. S. 79: „Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entartenden, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden, die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahme und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme.“

[45] *Unterwegs zur Sprache* S. 41–42.

[46] Von der Sprache her gesehen ist das Auszeichnende am Dasein dagegen das „Vermögen“, auf das Sprechen der Sprache hörend antworten zu können. Das Zitat deutet auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Erfahrenkönnen des Seyns und Hörenkönnen auf die Sprache.

[47] Zum Verständnis der Ver-rückung vgl. Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 79: „How can a bridge be built between such ontic-empirical history, and the onto-transcendental question concerning the site [Ort] of poetry? The spanning of such a gulf has been hindered by the medicalization of the history of derangement, and its reduction to the historical and psychiatric study of madness. [. . .] Such a construction patently fails to mark the inherently delirious character of western history, *and, therefore, of scientificity itself*.“ (Kursivierung von mir.)

fahrung der Wahrheit des Seyns her ungesichtet und ungesprochen bleibt.

Das Wesen des „blauen Wilds“ eröffnet als das Erfahrenkönnen der Wahrheit des Seyns zugleich die Möglichkeit des *Nichterfahrens* der Wahrheit als die ontologische Bedingung für alles ver-wesende Menschsein, für den Vollzug des Menschseins als animal rationale:

> Im dichtenden Namen „blaues Wild“ ruft Trakl jenes Menschenwesen, dessen Antlitz, d.h. Gegenblick, im Denken an die Schritte des Fremdlings von der Bläue der Nacht er-blickt und so vom Heiligen beschienen wird. Der Name „blaues Wild“ nennt Sterbliche, die des Fremdlings gedenken und mit ihm das Einheimische des Menschenwesens erwandern möchten. [. . .] Das blaue Wild hat, wo und wann es west, die bisherige Wesensgestalt des Menschen verlassen. Der bisherige Mensch verfällt, insofern er sein Wesen verliert, d.h. er verwest.[48]

F. Der Fremdling und das blaue Wild

Der „Fremdling“ ist nach Heidegger derjenige, dessen Pfade das blaue Wild gedenken sollte.[49] Im Denken an die Pfade des Fremdlings eröffnet sich dem blauen Wild die Wahrheit des Seyns. Indem das blaue Wild dieser Pfade nicht gedenkt, hat es sein Wesen „verloren“ und „ver-west“, d.h. der sich im Modus des Verfallens vollziehende Existenzvollzug geschieht so, daß er die eigensten und eigentlichsten Existenzmöglichkeiten vielmehr verschließt. Dieses verschließend-verdeckende Verhalten zum eigenen Existieren ist das „ver-wesen“, eine Wesungsweise, wonach die Wesung selber in ihr Un-wesen gebracht wird, wonach die eigene Existenz gerade *nicht* verstanden wird.

Das Verfallen ist eine Existenzweise, wonach die Existenz „nivelliert“ wird, da das verfallende Dasein nicht den Tod als die eigenste, unüberholbare, äußerste Existenzmöglichkeit erfährt; dennoch ist aber das Verfallen selber eine Weise des Existierens, eine privative Modifikation der eigentlichen, endlichen Existenz. Das Verfallen ist kein „Aufhören“ des Existierens, sondern gerade eine Weise zu Existieren, die sich aber vom eigenen ontologischen Boden—der Erfahrung der Endlichkeit des Daseins als des Auf-sich-zu-Kommens des Todes—abkehrt und ihn somit verdeckt. Das ständige Auf-sich-zukommen des endlichen Daseins als das Sein zum Tode ist verwurzelt in der daseinsmäßigen Seinsverfassung. Alles verschließende Verhalten zum eigenen Tode ist aber selber eine Weise, wie das Sein zum Tode daseinsmäßig vollzogen werden kann. Gerade dieser Wesenszug soll an dem Ausdruck „*Ver*-wesung“ als die Bezeichnung des *Un-wesens der Wesung* zur Sprache gebracht werden.

Der Fremdling ist dagegen derjenige, der im Unterschied zu den Ver-wesenden das Vorlaufen in den Tod vermag:

> Sein Tod ist nicht die Verwesung, sondern das Verlassen der verwesten Gestalt des Menschen. [. . .] Die verweste Gestalt des Menschen ist der Marter des Sengenden und dem Stechenden des Dorns ausgeliefert. Ihre Wildheit ist nicht durchschienen von der Bläue. Die Seele dieser Menschengestalt steht nicht im Wind des Heiligen.[50]

Die Wortwahl dieses Zitats ist der Zwiesprache mit dem Gedicht „Siebengesang des Todes“ entwachsen:

> O des Menschen verweste Gestalt: gefügt aus kalten Metallen,
> Nacht und Schrecken versunkener Wälder
> Und der sengenden Wildnis des Tiers;

[48] *Unterwegs zur Sprache* S. 42.
[49] *Unterwegs zur Sprache* S. 39.
[50] *Unterwegs zur Sprache* S. 42–43.

Windesstille der Seele.[51]

Der Fremdling vermag es, die ver-weste, verfallende, den Tod nicht als Tod erfahrende Seinsweise des Daseins zu modifizieren und in ihr Wesen zurückzufügen, d.h. vermag es, sich in einen anderen, den eigentlich wesenden im Gegensatz zum ver-wesenden, Vollzugsmodus des Daseins zu versetzen. Der ver-wesende Vollzugsmodus des Da-seins ist im Gegensatz zum voll wesenden „der Marter des Sengenden und dem Stechenden des Dorns ausgeliefert“,[52] mit anderen Worten: Das im Modus des Ver-wesens existierende Da-sein verschließt sich vor dem Durchscheinen der „Bläue“ als der Lichtung der Wahrheit des Seyns, die als die ontologische Ermöglichung der eigensten, eigentlichen Existenz alles „wahre“, in der Wahrheit stehende, unverschließende Existieren—das unverstellende Sein zum eigenen Tode—begründet.

Als solches verschließendes, uneigentliches Sein zum eigenen Tode ist das verfallende Dasein der Marter und dem Stechenden ausgeliefert, d.h. die „Seele“ steht nicht im „Wind des Heiligen“. Die Verbindung vom „Heiligen“ mit dem „Wind“ erfolgt über das Gedicht „Elis“:

Immer tönt
An schwarzen Mauern Gottes einsamer Wind.[53]

Die Verbindung vom „Wind“ seinerseits mit der Seele erfolgt zwar über die oben zitierten Zeilen aus „Siebengesang des Todes“, es sollte aber gleichzeitig an die Verwandtschaft von ψυχή, die in erster Linie „Hauch“ bzw. „Atem“ bedeutet, mit ψύχω, „hauchen“ bzw. „blasen“ erinnern. Gottes Wind bleibt solange einsam, erörtert Heidegger, als die Seele der ver-wesenden Menschengestalt nicht im Wind des Heiligen steht,

> solange das Jahr und sein Sonnengang noch im Düsteren des Winters verharrt und niemand des Pfades gedenkt, auf dem der Fremdling „läutenden Schrittes“ die Nacht durchschreitet. Diese Nacht ist selbst nur die bergende Verhüllung des Sonnenganges.[54]

Solange also das Dasein nicht den Wesensort für die Lichtung der Wahrheit des Seyns vor--bereitend offenhält, *solange das Dasein nicht dem Sprechen der Sprache hörend ent-spricht*, verschließt sich damit auch jegliche Erfahrung von „Gott“, d.h. vom Heilen und Heiligen schlechthin.

G. „Gottes Wind“ und der „Sternenhimmel“

Um den Zusammenhang zwischen „Gottes Wind“ und „das Jahr und seinem Sonnengang“ zu verdeutlichen, verweist Heidegger auf das Gedicht „Geistliche Dämmerung“.[55] Heidegger

---

[51] „Siebengesang des Todes“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 126. Zeilen 21–24. Das in Zeile 15 genannte „rote Tier“ läßt Heidegger nochmals unerwähnt. Vgl. auch u.a. „Im Dorf“ 3. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 64. Zeile 39: „Durchs Fenster klirrt der rote Abendwind;“

[52] Das „Stechende des Dorns“ ist wahrscheinlich dem Gedicht „Elis“ (3. Fassung) entnommen; s. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 86. Zeilen 22–23: „Ein blaues Wild / Blutet leise im Dornengestrüpp“. Vgl. aber auch: „Frühling der Seele“. S. 141. Zeilen 19–20: „Weiße unter wilder Eiche, und es blühte silbern der Dorn. / Gewaltiges Sterben und die singende Flamme im Herzen.“

[53] „Elis“ (3. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 86. Zeilen 32–33. Vgl. u.a. auch „Abendland“ (4. Fassung). Teil 3. S. 140. Zeilen 42–44: „So sprachlos folgt / Der Heimatlose / Mit dunkler Stirne dem Wind,“.

[54] *Unterwegs zur Sprache* S. 43. Die Rede vom „Jahr und seinem Sonnengang“ bezieht sich einerseits auf die schon zitierten Zeilen aus „Sommersneige“, andererseits auf Zeilen 16–17 von „Elis“: „Ein goldener Kahn / Schaukelt, Elis, dein Herz am einsamen Himmel.“

[55] Vgl. Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 74: „*Geistliche Dämmerung* is the only poem cited by Heidegger in its entirety in the essay, and this is of some considerable significance.“ Weiter unten: „There is no unambiguous point at which the discussion of

macht die vorläufige Bemerkung: „Auch in [diesem Gedicht] begegnet das Wild, aber ein dunkles. Sein Wildes hat zumal den Zug ins Finstere und die Neige zur stillen Bläue.“[56] Die relevanten Zeilen für die Klärung vom „Wind“ und dem „Sonnengang“ lauten:

> Auf schwarzer Wolke
> Befährst du trunken von Mohn
> Den nächtigen Weiher,
>
> Den Sternenhimmel.
> Immer tönt der Schwester mondene Stimme
> Durch die geistliche Nacht.[57]

Wahrscheinlich verbindet Heidegger „Gottes Wind“ mit dem „Sternenhimmel“ durch Trakls mehrfache Erwähnung eines von „Gestirnen“ wehenden Windes in verschiedenen Gedichten.[58] Laut der oben zitierten, endgültigen Fassung des Gedichts „Geistliche Dämmerung“ ist der Sternenhimmel, wovon Gottes Wind weht, „der nächtige Weiher“, den der vom Gedicht Angesprochene „trunken von Mohn“ befährt.[59] Heidegger kommentiert:

> Der Sternenhimmel ist im dichterischen Bild des nächtigen Weihers dargestellt. So meint es unser gewöhnliches Vorstellen. Aber der nächtliche Himmel ist in der Wahrheit seines Wesens dieser Weiher. Dagegen bleibt, was wir sonst die Nacht nennen, eher nur ein Bild, nämlich das verblaßte und entleerte Nachbild ihres Wesens. [. . .] Die bald schwarzen, bald blauen Wasser zeigen dem Menschen sein eigenes Antlitz, seinen Gegenblick. Im nächtigen Weiher des Sternenhimmels aber erscheint die dämmernde Bläue der geistlichen Nacht.[60]

Die ersten drei zitierten Sätze sollen nur die Tendenz abwehren, die Fremdheit solcher frappanten dichterischen Bilder durch den Verweis auf „Metapher“ und „Metapherntheorie“ beseitigen zu wollen, und auch dazu ermahnen, die verwendete Bildhaftigkeit ernst zu nehmen und sich als Interpret auf die Befremdlichkeit einzulassen.[61]. Die Befremdlichkeit *gehört* zum

---

Geistliche Dämmerung begins. It is approached through a discussion of the final lines of *Sommersneige* [. . .] in which the steps of a stranger ring through the silver night, and a blue beast is brought to the memory of its path, the melody of its spiriting year. To this is conjoined the hyacinthine countenance of twilight from the poem *Unterwegs* [. . .].“

[56] *Unterwegs zur Sprache* S. 43.

[57] „Geistliche Dämmerung“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 118. Zeilen 8–13. In der ersten Fassung lauten diese Zeilen folgendermaßen: „Mit silbernen Dornen / Schlägt uns der Frost, / Sterbende <?> wir <?> über Gräber geneigt // Oben löst sich blaues Gewölk; / Aus schwarzem Verfall / Treten Gottes strahlende Engel“. „Am Hügel“ („Geistliche Dämmerung“ 1. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 390. Zeilen 8–13.

[58] Vgl. u.a. „An Johanna“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 330. Zeilen 12–13: „Es weht von Gestirnen / Ein schneeiger Wind durch das Laub.“; „So leise läuten“. S. 321. Zeilen 7–8: „Es weht von Gestirnen / Ein schneeiger Wind durch dein Haar.“; „Untergang“ (5. Fassung). S. 116. Zeile 5: „Am Abend weht von unseren Sternen ein eisiger Wind.“; „Dämmerung“ II. S. 48. Zeilen 14–15: „Und nächtens stürzen sie aus roten Schauern / Des Sternenwinds, gleich rasenden Mänaden.“ —S. auch Walter Falk, *Leid und Verwandlung. Rilke, Kafka, Trakl und der Epochenstil des Impressionismus und Expressionismus*. Otto Müller Verlag: Salzburg, 1961. S. 258: „Der Wind war für Trakl ein kosmischer, aber menschenbezogener Träger von Stimme. Als solcher war er verwandt mit dem Abend, der ja gleichfalls das Ertönen von Stimme ermöglichte. Trakl nannte wiederholt das Wort ‚Abendwind‘.“

[59] Heidegger hält, wie es naheliegt, diesen Angesprochenen für Trakl selbst: „Indessen befährt der Dichter selbst ‚auf schwarzer Wolke‘ den ‚nächtigen Weiher, den Sternenhimmel‘.“ *Unterwegs zur Sprache* S. 43–44.

[60] *Unterwegs zur Sprache* S. 44.

[61] Vgl. Hans Jaeger, *Heidegger und die Sprache*. S. 90: „Durch Heidegger erfahren wir, daß Bilder keine poetischen Ornamente sind [Aristoteles], sondern im Wesen der Sprache als zum Sein des Seienden gehörig gründen, daher also auch nicht vom Menschen erfunden sind.“

Gesagten. Der letzt zitierte Satz verweist auf den in Anlehnung an Hölderlin entwickelten Gedanken, daß das Dasein nur in der Begegnung mit dem Göttlichen *als* Dasein existieren kann.

Im Befahren der „Wasser" bekommt der Mensch sich selber, seinen „Gegenblick" zu sehen. In den nächtigen Wassern des „Sternenweihers"[62] eröffnet sich dem Menschen aber auch der „Himmel", der durch die Apposition im Gedicht mit dem „Weiher" selber zu identifizieren ist.[63] Im Himmelweiher als dem Worin des Sichzeigens der „Sterne" erscheint die „dämmernde Bläue der geistlichen Nacht".[64]

Durch das Erscheinen dieser Bläue bekommt der Mensch sowohl seinen Gegenblick zu Gesicht als auch den Himmelweiher. Durch die Erfahrung der „Bläue" erfährt nicht nur der Mensch sich als das, was er in Wahrheit ist, sondern es neigt sich auch der Himmel zum irdischen Weiher herunter. Das Aufleuchten der Bläue ermöglicht es, daß das Dasein sein Da *sein* kann, und bringt in eins damit den Himmel in Verbindung mit der Erde. In philosophische Terminologie über-setzt, besagt das: Das Sichlichten der Wahrheit des Seins ist die ontologische Ermöglichung dafür, daß das Dasein, den eigenen Gegen-blick an dem Sichzeigen des Göttlichen als des „Gegenüber" zu ihm geistig zu Gesicht bekommend, sich als sich selber, als Sterbliches unter Sterblichen erfahren kann, und in eins damit zur von ihm durchmessenen Dimension als dem Zwischen von Himmel und Erde finden kann.

H. Das „Tönen der mondenen Stimme"

Dieses Wesensgeschehen—die Lichtung des Gevierts als das Worin des Seins des Da-seins—wird aber von einer zweiten Wesenserscheinung durchleuchtet: dem „Tönen der mondenen Stimme". Heidegger kommentiert dieses Tönen auf folgende Weise:

> Das kühle Licht [der dämmernden Bläue] entstammt dem Scheinen der Möndin (σελάννα). Rings um ihr Leuchten verblassen und erkühlen sogar, wie altgriechische Verse sagen, die Sterne.[65] Alles wird „monden". Der die Nacht durchschreitende Fremde heißt „der Mondene" [...].[66] Die „mondene Stimme" der Schwester, die immer durch die geistliche Nacht tönt, hört der Bruder dann, wenn er in seinem Kahn, der

[62] Trakl verwendet das Wortkompositum „Sternenweiher" im Prosagedicht „Verwandlung des Bösen" (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 97. Zeilen 12–16: „Die Berberitzen sind verschwunden, jahrlang träumt es in bleierner Luft unter den Föhren; Angst, grünes Dunkel, das Gurgeln eines Ertrinkenden: aus dem Sternenweiher zieht der Fischer einen großen, schwarzen Fisch, Antlitz voll Grausamkeit und Irrsinn."

[63] Vgl. dazu Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation". In: *Philosophers' Poets*. S. 76: „The insistence that the night sky is in truth a pool is [...] intimately connected with the problematic of spatiality in post-Kantian thinking, and beyond this with the Greek thought of the heavens as [χάος]."

[64] Vgl. Harries, Karsten. „Language and Silence: Heidegger's Dialogue with G. Trakl". In: *Martin Heidegger and the Question of Literature*. S. 163–64: „In the Trakl essay the blue night plays the part which in *Being and Time* is given to death: to heal man by calling him out of the world to which he has lost himself and back to his essence, i.e., spirit. In this sense night is called spiritual. [...] Night not only means what puts an end to day; it means the limit of day which not only follows but precedes it. Thus it circumscribes day, making it visible in its entirety. Night is the origin and end of all establishment [Stiftung]. [The night] withdraws whenever an attempt is made to grasp it [...] the night is not *Grund*, but *Abgrund*, abyss."

[65] Heidegger verweist hier auf Sappho, Bruchstück 98 D. In: *Sappho*. Griechisch und deutsch hrsg. von Max Treu. 3. durchgesehene Auflage. Ernst Heimeran Verlag: München, 1963. S. 76: „νῦν δὲ Λύδαισιν ἐμπρέπεται γυναί- / κεσσιν ὥς ποτ' ἀελίω / δύντος ἀ βροδοδάκτυλος μήνα // πάντα περ<ρ>έχοισ' ἄστρα, φάος δ' εψπί- / σχει ϑάλασσαν ἐπ' ἀλμύραν / ἴσως καὶ πολυανϑέμοις ἀρούραις." Die Übersetzung des Herausgebers lautet: „Fein und schön lebt jetzt sie unter Lydiens / Fraun, wie nach Sonnenuntergang / rosenfingrig der Mond mit seinem Scheine // aller Sterne Glanz hell überstrahlt, sein Licht / breitet er übers salz'ge Meer / gleicherweise wie über Blumenauen."

[66] Der Querverweis bezieht sich auf das Gedicht „Anif". Vgl. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 114. Zeilen

noch ein „schwarzer“ ist und kaum beglänzt vom Goldenen des Fremdlings, diesem auf nächtiger Weiherfahrt zu folgen versucht.[67]

Σελάννα ist die äolische Form vom attischen σελήνη, welches die Bezeichnung für den Mond bzw. die Mondgöttin ist. Beide sind mit σέλας, „Glanz“, „Strahl“ verwandt; die gemeinsame Wurzel aller drei Wörter ist das altindische Wort „svár“, welches „Glanz“ oder „Himmel“ bedeutet. Das Tönen der mondenen Stimme kann in Anlehnung an die etymologische Wortbedeutung als ein Strahlen oder eine Ausstrahlung aufgefaßt werden, die das, was um sich herum ist, sogar die Sterne der „geistlichen Nacht“, aufleuchten läßt, so daß alles „monden“ wird.[68] Der Fremde ist in seinem Wesen als Fremder durch diese Ausstrahlung bestimmt, und zwar so, daß er als Fremder sogar auch der „Mondene“ heißen darf.[69]

Die Ausstrahlung der „Möndin“ ist die „mondene Stimme der Schwester“, ein Anderes zum „Bruder“, welches dennoch gemeinsamer Herkunft ist. Ihre Stimme hört der „Bruder“ dann, wenn er der „Pfade des Fremdlings“ gedenkt. Im Gedenken der Pfade des Fremdlings aber befährt er in eins damit den nächtigen Weiherhimmel. Mit anderen Worten: Die „Stimme“ als das Geschehen des Wesens der Sprache läßt Welt in die vier Weltgegenden des Gevierts aufgehen.[70] So wird alles „um“ das Geschehen der Sprache „herum“ doch „monden“ , d.h. durch das Wesen der Sprache bestimmt.

Der Fremde, derjenige, der „unterwegs“ ist, d.h. den Tod als Tod erfährt, ist in gerade dieser Erfahrung der eigenen Endlichkeit durch das Wesen der Sprache bestimmt, denn diese Erfahrung entspringt (fundamental-ontologisch gesprochen) dem Hören auf den Gewissensruf bzw. (seinsgeschichtlich gesprochen) der Zugehör dem Zuruf des Seyns. Derjenige, der wirklich unterwegs ist, der inständig in der Kehre ist, „hat“ Sprache, d.h. antwortet in seinem Wesen auf das Geschehen der Sprache: ζῷον λόγον ἔχον. Dasein ist aber nur dann in der Kehre inständig, erfährt nur dann den Zuruf des Seyns, das Sprechen der Sprache, wenn es der „Pfade des Fremdlings“ gedenkt, d.h. wenn es der *eigentlichen Wesensbestimmung* des Daseins nach-sinnt. Im Nach-denken dem eigentlichen Wesen des Daseins eröffnet sich dem noch nicht

---

21–23: „Immer schreit im kahlen Gezweig der nächtliche Vogel / Über des Mondenen Schritt, / Tönt ein eisiger Wind an den Mauern des Dorfs.“ Es scheint aber nicht eindeutig zu sein, ob der in Zeile 15 genannte „Fremdling“ mit dem „Mondenen“ zu identifizieren sei.

67 *Unterwegs zur Sprache* S. 44–45.

68 Vgl. Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 82: „[This interpretation] contributes to a problematic of enormous importance, although one that has been fragmented and largely obliterated by the constitution of astronomy and astro-physics as positive sciences in modern times. This problem is that of real (and astronomically evident) differences that are *in principle* irreducible to mathematical formalism, and which are furthermore [. . .] a potential basis for a quite other and more comprehensive approach to mathematization (or theoretical quantification) [. . .].“

69 Vgl. Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 80: „That the moon is associated with woman ist indicated by the etymological relations between ‘moon’, ‘month’, and ‘menses’, but it is also the companion of lunatics [i. S. v. Ent-ückte, wörtlich: *mondene*] and werewolves; figures with whom the reader of Trakl is certainly familiar.“

70 Vgl. Nick Land, „Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers’ Poets*. S. 77–78: „The sister is allied to the moon, and thus to the luminosity of the night. Her power to render a world visible holds sway in the epoch of world-calumniating darkness initiated by the flight of the Hellenic gods, whose end is heralded by the stranger’s goldenness, which is the flickering light of a new dawn. It is the sister who guides the path of the wanderer throughout the nihilistic metamorphoses, during which the securities of ontotheology lose their authority and disappear into their twilight, and before the arising of that new thinking which betrays itself only in scarcely perceptible hints. The sister is associated with transition, and with the indeterminacy of an unthreaded time. [. . .] The haunting voice of the sister is heard as the brother drifts away from the ancient genus of theological metaphysics and towards the genus of the stranger.“

„fest-gelegten“ Dasein die Ermöglichung seiner höchsten Auszeichnung als die Möglichkeit der Erfahrung der eigenen Endlichkeit aus dem sich in und als Geschehen der Sprache zeigenden Sichlichten der Wahrheit des Seyns.

I. Die Nachfolge des Fremdlings

Diese Deutung von Heideggers Gedankengang wird auch noch durch die unmittelbar auf den oben zitierten Textabschnitt folgenden Paragraphen bestätigt:

> Wenn Sterbliche dem in den Untergang gerufenen „Fremden“, d.h. jetzt dem Fremdling, nachwandern, gelangen sie selber ins Fremde, werden sie selbst Fremdlinge und Einsame [. . .].
>
> Durch die Fahrt auf dem nächtigen Sternenweiher, das ist der Himmel über der Erde, er-fährt die Seele die Erde erst als Erde in ihrem „kühlen Saft“ [. . .]. Die Seele entgleitet in die abendlich dämmernde Bläue des geistlichen Jahres. Sie wird zur „Herbstseele “ und als diese wird sie zur „blauen Seele“.[71]

Der „Fremdling“ ist keine wie auch immer verstandene „Führergestalt“, kein faktisch seiendes Individuum, welches eine priviligierte Stellung zum Wesen der Wahrheit genießt, sondern das durch das Geschehen des Vorlaufens in den Tod erschlossene Wesen des Da seins selbst.[72] Indem die Sterblichen dem Wesen dieses „Fremdlings“ nach-wandern, d.h. aus der Vergessenheit als der uneigentlichen Vergangenheit zurück-holen, gelangen sie selber in das Wesen des „Fremden“, nämlich in das Geschehen des Voraus-wanderns. So werden sie zu „Fremdi-linge“, zu Dasein, das am Wesensgeschehen des voraus-laufenden Fremden teilhat und so als „Ein-same“ auf sich selber und die eigene Existenz ver-einzelt ist.[73]

Der Eintritt in das Wesen des Fremden geschieht aber nur als „Fahrt auf dem nächtigen Sternenweiher“. Der Sternenweiher ist „der Himmel über der Erde“. Durch die Fahrt auf dem nächtigen Sternenweiher er-fährt das Dasein erst die Erde als Erde. Somit ist der Sternenweiher der Wesensort für das zugehörige Auseinander von Himmel und Erde. Dieses Durchmessende bezeichnet Heidegger an anderer Stelle als die *Dimension*.[74]

Im Durchmessen des zugehörigen Auseinanders der Dimension erfährt das Dasein den Aufgang des Welt-Gevierts. Diese Erfahrung geschieht aber in eins mit dem „Entgleiten in die abendlich dämmernde Bläue“ als das ek-statische auf das Maß für die Messung „aus“--Sein. Die echte Erfahrung des Masses aller Messung als des Sichlichtens der Wahrheit des Seyns (anders gewendet: die Inständigkeit in der Kehre im Ereignis) schlägt aber gleichsam

---

[71] *Unterwegs zur Sprache* S. 45.

[72] Da das Wesen der fundamental-ontologisch verstandenen Eigentlichkeit in der Vereinzelung auf das eigenste Selbstsein durch das Vorlaufen in den Tod besteht, welches Vorlaufen auf das Hören des Gewissensrufs erfolgt, dürfte beim Leser eigentlich nicht der E indruck entstanden sein, das Nachwandern bestehe im faktischen „Folgen“ eines faktischen „Führers“, d.h. im Verstehen der eigenen Existenz auf den Horizont der Existenz eines Anderen. Dies soll aber nicht als Leugnung der Möglichkeit verstanden werden, daß Dasein überhaupt durch anderes Dasein zur Erfahrung des eigensten Selbstseinkönnens „hingeführt“ werden kann, sondern als Zurückweisung der *faktisch-existenziellen* Deutung des *existenzial* verstandenen Nachwanderns. „Nachwandern“ in diesem *existenzialen* Sinne schließt auch die Möglichkeit ein, gerade durch die *Ablehnung* einer faktischen Gefolgschaft auf das eigenste Selbstsein zurückgebracht zu werden. Vgl. *Sein und Zeit* §60. S. 395: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen‘ der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will.“

[73] Zum Themenkreis Selbstsein–Freundschaft–Gewissen vgl. François Fédier, „Des Freundes Stimme“. In: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*. Hrsg. Paola-Ludovika Coriando. Duncker & Humblot: Berlin, 1999. S. 137–43.

[74] Vgl. „„. . .dichterisch wohnet der Mensch. . .‘“. *Vorträge und Aufsätze* S. 202 ff.

in das Wesen des Daseins zurück und wandelt dieses so, daß das Dasein zur „blauen Seele“ wird, d.h. durchdrungen und durchmachtet von der „Bläue“ als der Wahrheit des Seyns und im lichtenden Sichlichten dieser „erscheinend“. Heidegger nennt dieses Wesensgeflecht zugleich auch das Werden der „Herbstseele“ und erklärt seine Wortwahl durch den Hinweis auf die dritte Strophe vom gleichnamigen Gedicht:

> Bald entgleitet Fisch und Wild.
> Blaue Seele, dunkles Wandern
> Schied uns bald von Lieben, Andern.
> Abend wechselt Sinn und Bild.[75]

Die Sterblichen, die dem Fremdling vorauslaufend nachwandern, finden sich damit „von Lieben“ geschieden, die von ihnen als „Andere“ erfahren werden. Gleichwohl finden sie sich „sacht vom Weiherspiegel geblendet“, es bangt ihnen ein „schwarzes Schweigen“:

> Jägerruf und Blutgebell;
> Hinter Kreuz und braunem Hügel
> Blindet sacht der Weiherspiegel,
> Schreit der Habicht hart und hell.
>
> Über Stoppelfeld und Pfad
> Banget schon ein schwarzes Schweigen;
> Reiner Himmel in den Zweigen;
> Nur der Bach rinnt still und stad.[76]

Heidegger konzentriert sich bei seiner Auslegung auf den Gegensatz zwischen denjenigen, die dem Wesen des Fremdlings nachwandern, und den „Anderen“. Die „Anderen“ sind jedoch keine faktisch seienden Personen, die vom Umkreis der „Nachfolgenden“ faktisch „ausgeschlossen“ werden, sondern: „Die Anderen—das ist der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen.“[77] Man merke: Heidegger verwendet den Artikel als Demonstrativpronomen im Neutrum Singular, um die „Anderen“ zu bezeichnen; die „Anderen“ machen also keine „Menschengruppe“ aus, sondern sind ein „etwas“, ein *Wesensgeschehen*, und zwar das Geschehen des „Schlags der verwesten Gestalt des Menschen“. Was mit „verwest“ gemeint ist, erklärte schon der Satz: „Der bisherige Mensch verfällt, insofern er sein Wesen verliert, d.h. er verwest.“[78] Die Bedeutung von „Schlag“ wurde früher im Zusammenhang mit dem Spruch „es ist die Seele ein Fremdes auf Erden“ schon angedeutet: „Hier ‚auf Erden‘ hat es mit ihr nicht den rechten Schlag.“[79]

J. Das ver-wesende Geschlecht

Die genauere Bedeutung des Terminus „ver-wesen“ erklärt Heidegger jedoch so:

> Unsere Sprache nennt das aus einem Schlag geprägte und in diesen Schlag verschlagene Menschenwesen das „Geschlecht“. [. . .] Das Geschlecht der „verwesten Gestalt“ des Menschen nennt der Dichter das „verwesende“ Geschlecht[80] [. . .] Womit ist dieses Geschlecht geschlagen, d.h. verflucht? Fluch heißt griechisch πληγή, unser Wort „Schlag“. Der Fluch des verwesenden Geschlechtes besteht darin, daß dieses alte

[75] „Herbstseele“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 107. Zeilen 10–13.
[76] „Herbstseele“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 107. Zeilen 2–9.
[77] *Unterwegs zur Sprache* S. 45.
[78] *Unterwegs zur Sprache* S. 42.
[79] *Unterwegs zur Sprache* S. 35-36.
[80] Heidegger verweist hier in der Seitenzählung der von ihm verwendeten Ausgabe auf „Der Abend“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 159. Zeilen 10–13: „So bläulich erstrahlt es / Gegen die Stadt hin, / Wo kalt und böse / Ein verwesend Geschlecht wohnt,“

> Geschlecht in die Zwietracht der Geschlechter auseinandergeschlagen ist. [...] Nicht das Zwiefache als solches, sondern die Zwietracht ist der Fluch. [...] Also entzweit und zerschlagen vermag das „verfallene Geschlecht“ von sich aus nicht mehr in den rechten Schlag zu finden. Den rechten Schlag aber hat es nur mit jenem Geschlecht, dessen Zwiefaches aus der Zwietracht weg in die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt vorauswandert, d.h. ein „Fremdes“ ist und dabei dem Fremdling folgt.
>
> Im Verhältnis zu jenem Fremdling bleiben alle Nachkommen des verwesenden Geschlechtes die Anderen.[81]

Heidegger bringt das Wort „Schlag“ in Anlehnung an die Bedeutung von „Art“ (Menschen jeden Schlages, wir sind vom gleichen Menschenschlag) in Zusammenhang mit „Geschlecht“. Ein weiterer Zusammenhang ergibt sich durch den Verweis auf das attische „πληγή“, welches in erster Linie „Schlag“ bedeutet, im übertragenen Sinne aber auch „Schicksalsschlag“ bzw. „Götterfluch“.[82]

Die zwei Geschlechter, die Heidegger nennt, sind das „ver-wesende“ Geschlecht und das „wesende“, der Fremdling. Nicht das Zwiefache als solches macht das Eigene der Ver-wesung aus, sondern die „Zwietracht“, d.h. das Auseinandergeschlagensein des *ver-wesenden* Geschlechts in die Zwietracht der *ver-wesenden* Geschlechter. Der besondere „Schlag“ des ver-wesenden Menschengeschlechts besteht nach Heidegger darin, daß jedes der Geschlechter *innerhalb* des ver-wesenden Menschengeschlechts „in den losgelassenen Aufruhr der je vereinzelten und bloßen Wildheit des Wildes“ trachtet.[83] Die Zwietracht führt dazu, daß die Geschlechtervielfalt *im* ver-wesenden Geschlecht sich nicht mehr als zusammenhörig *im* Geschlecht betrachtet, sondern, indem sie sich von der Auslegung des Wesens des Menschen als animal rationale her versteht, d.h. das *Da*-sein nicht als wesenhaft immer schon auch *Mit*-sein erfährt, in die zerstörerische, bös-hafte Vereinzelung trachtet.

So vermag das ver-wesende Geschlecht nicht mehr von sich aus in den rechten Schlag, in das Wesen des Menschen als Da-sein zu finden, sondern es besteht vereinzelt für sich ohne Bezug zur offenen Wesung der Wahrheit des Seyns und wird so in die „losgelassene Vereinzelung“ *ver*schlagen.[84]

Den „rechten Schlag“ hat es dagegen mit demjenigen Geschlecht, welches nicht durch die Zwietracht bestimmt ist, sondern „aus der Zwietracht weg in die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt vorauswandert“. Die Rede von „Sanftmut“ erinnert an den in „Die Sprache“ für die Inständigkeit in der Kehre gebrauchten Terminus „Innigkeit“.[85] Das wesende Geschlecht, das Geschlecht, womit es im Gegensatz zum ver-wesenden Geschlecht doch den rechten Schlag hat, ist also dasjenige Geschlecht, welches vermittelst des Vorauswanderns die Inständigkeit in der „einfältigen Zwiefalt“ vermag, d.h. in der Zusammengehörigkeit von Seyn und Da-sein in der Kehre im Ereignis. Der Fremdling, d.h. das wesende Geschlecht, ist somit „der Andere zu den Anderen, nämlich zum verwesenden Geschlecht. Jener ist der von den Anderen Hinweg-

---

[81] *Unterwegs zur Sprache* S. 45–46.

[82] Nick Land bemerkt in „Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation“. *Philosophers' Poets* S. 86: „[Πληγή] is also translated by the Latin *plangere*, from which we derive the English 'plague', and the German *Plage* (found in the sixth line of Trakl's poem *Föhn* [*Dichtungen und Briefe* Bd. I. S. 121] and in the fifteenth line of *Allerseelen* [*Dichtungen und Briefe* Bd. I. S. 34.].“

[83] *Unterwegs zur Sprache* S. 46. „Trachten“ stammt vom mittelhochdeutschen „trahten“, was u.a. an etwas denken, bedenken heißt.

[84] *Unterwegs zur Sprache* S. 46. Dieser spezifische Sinn von „Vereinzelung“ ist nicht mit derjenigen Vereinzelung zu verwechseln, die ein Begleitphänomen der fundamental-ontologisch gedachten Entschlossenheit ist.

[85] *Unterwegs zur Sprache* S. 24 f.

und Abgerufene. Der Fremdling ist der Ab-geschiedene."[86]

K. Untergang und Abgeschiedenheit

Der Fremdling als der Ab-geschiedene ist nach Heidegger „in den Untergang" gerufen.[87] Der Untergang wird von Heidegger auf folgende Weise näher bestimmt:

> Er ist das Sichverlieren in die geistliche Dämmerung der Bläue. [...] Sich verlieren besagt [...] nach dem Wortsinn: sich loslösen und langsam entgleiten. Der Sichverlierende [...] gleitet, durch [die Novemberzerstörung] hindurch, weg in die geistliche Dämmerung der Bläue, „zur Vesper", d.h. gegen den Abend.[88]

Die Rede von „Sichverlieren", „sich loslösen" und „langsam entgleiten" könnte den Eindruck erwecken, es handle sich hier um ein wie auch immer zu fassendes „Auslöschen" eines ontologisch suspekten „Ich". Wenn man aber die terminologische Bedeutung der verw endeten Termini beachtet, dann wird ersichtlich, daß Heidegger hier die fundamental-ontologische Bestimmung der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit des Daseins aufgreifen will. Die Bezeichnung der ursprünglichen Zeitlichkeit der Erschlossenheit überhaupt als „ekstatisch-horizontal" verweist darauf, daß diese primäre Zeitlichkeit des Daseins als ein *Entrücken* (ἔκ-στασις) auf einen Verständnishorizont hin geschieht.[89] Dieses ek-statische Entrücken als die Offenheit des Daseins für den Zeithorizont ist es, was mit dem „Sichverlieren" gemeint ist. Gleichwohl bezieht sich die Rede von der „geistlichen Dämmerung der Bläue" auf den Zeit-*Horizont* selber als dasjenige Lichtungsphänomen, welches den ekstatisch-entrückenden Zeitlichkeitsvollzug allererst ermöglicht, d.h. auf die Lichtung der Wahrheit des Seyns als die *horizontale* Zeit.

Durch die „Vesper", die Heidegger einer Zeile des Gedichts „Helian" entnimmt („Zur Vesper verliert sich der Fremdling in schwarzer Novemberzerstörung"[90]) wird die geistliche Dämmerung der Bläue in Verbindung mit dem „Abend" gebracht.[91] Heidegger erläutert diese Verbindung, indem er wieder auf eine Zeile aus „Herbstseele" zurückgreift („Abend wechselt Sinn und Bild"[92]):

> Das Scheinende, dessen Anblicke (Bilder) die Dichter sagen, erscheint durch diesen Abend anders. Das Wesende, dessen Unsichtbarem die Denker nachsinnen, kommt durch diesen Abend zu anderem Wort. Der Abend verwandelt aus anderem Bild und anderem Sinn die Sage des Dichtens und Denkens und ihre Zwiesprache. Dies vermag der Abend jedoch nur deshalb, weil er selbst wechselt. [...] Der Abend wechselt

---

[86] *Unterwegs zur Sprache* S. 46.

[87] *Unterwegs zur Sprache* S. 38.

[88] *Unterwegs zur Sprache* S. 47.

[89] Vgl. *Sein und Zeit* §65. S. 435: „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des ‚Auf-sich-zu', des ‚Zurück auf', des ‚Begegnenlassens von'. Die Phänomene des zu . . ., auf . . ., bei . . . offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich' an und für sich selbst.* Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*."

[90] „Helian". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 69. Zeile 34.

[91] Vgl. Karsten Harries' Zusammenfassung in: „Language and Silence: Heidegger's Dialogue with G. Trakl". In: *Martin Heidegger and the Question of Literature*. S. 163: „The wandering stranger is said to disappear *in*, but in no way *into* the destruction wrought by November. November is a time when what has been established by the prededing seasons is being torn away. It is the time of the year's approaching end. And yet, by his readiness to take leave from that world, the stranger appears to escape destruction. He moves through it, towards evening. [...] Night, which follows evening, is not only the end of day, but also a period of rest which prepares for a new beginning."

[92] „Herbstseele" (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 107. Zeile 13.

sein eigenes Bild und seinen eigenen Sinn. In diesem Wechsel verbirgt sich ein Abschied vom bisherigen Walten der Tages- und Jahreszeiten.

Doch wohin geleitet der Abend das dunkle Wandern der blauen Seele? Dorthin, wo alles anders zusammengekommen, geborgen und für einen anderen Anfang verwahrt ist.[93]

Dem Scheinenden (φαινόμενον) und dem Wesenden (οὐσία)[94] eignet das Gemeinsame, daß sie durch den „Abend" anders erscheinen bzw. zu anderem Wort kommen. Der „Abend" ist in bezug auf Scheinendes und Wesendes das Sichzeigen- bzw. Wesenlassende. Weil ihm diese ontologische Stellung eignet, vermag er, beides auch anders sein zu lassen, und zwar indem er selbst qua Sichzeigen- bzw. Wesenlassendes sich wandelt. Das schlechthin Seiendes sichzeigenlassende, bzw. Wahrheit wesenlassende, geschichtlich sich Wandelnde, ist aber das Seyn.

Indem das Seyn sich jeweils in eine andere geschichtliche Wesungsweise der Wahrheit wandelt, west dementsprechend das Scheinende anders. Die jeweilige Weise der Andersheit ergibt sich aber aus dem jeweiligen geschichtlichen Zuspruch der Wahrheit des Seyns. Indem das Da-sein diesem geschichtlichen Zuspruch antwortend ent-spricht, „geleitet" der „Abend" es dorthin, „wo alles anders zusammengekommen, geborgen und für einen anderen Anfang verwahrt ist", d.h. in das Ereignis als an den Wesensort für das Aufkommen einer neuen, aus der vollen Wesung der Wahrheit des Seyns geschlagenen Epoche der Seinsgeschichte.

L. Der Übergang zur Beachtung des Orts

Damit ist Heideggers Er-örterung an den ontologischen Wesensort für Georg Trakls Gedicht gelangt und die Weisung in den Ort abgeschlossen. Heidegger verleiht diesem Ort einen eigenen Namen, der die Herkunft aus der denkerischen Auseinandersetzung mit dem Gedicht ausdrücken soll:

Alles Sagen der Dichtungen Georg Trakls bleibt auf den wandernden Fremdling versammelt. Er ist und der heißt „der Abgeschiedene" [. . .].[95] Durch ihn hindurch und um ihn her ist das dichtende Sagen auf einen einzigen Gesang gestimmt. Weil die Dichtungen dieses Dichters in das Lied des Abgeschiedenen versammelt sind, nennen wir den Ort seines Gedichtes *die Abgeschiedenheit*.[96]

Der Name „Abgeschiedenheit" weist darauf hin, daß Heidegger Georg Trakls Gedicht 1. vom Sein zum Tode (von der Seinsweise des „Ab-*geschiedenen*") und 2. von der existenzial gedachten Vereinzelung (von der „*Ab*-geschiedenheit") als dem Sein zur eigensten, unüberholbaren Seinsmöglichkeit her denken will.[97] Den Ort von Trakls Gedicht bezeichnet Heidegger als denjenigen ontologischen Wesensort, der das existenziale Wesensgeflecht vom

---

[93] *Unterwegs zur Sprache* S. 47–48.

[94] Die Verweise auf das Griechische sind nicht als Definitionen gemeint, sondern als etymologisch-terminologische Verständnishilfen. Freilich meint Heidegger mit dem „Scheinenden" das Seiende und mit dem „Wesenden" das Seyn des Seienden; mit „Abend" ist aber das „Un-sichtbare" (Nichtseiende) des Wesenden, die Wahrheit des Seyns gemeint.

[95] Heidegger verweist hier in der Seitenzählung der von ihm verwendeten Ausgabe auf das Gedicht „Gesang des Abgeschiedenen". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 144.

[96] *Unterwegs zur Sprache* S. 48.

[97] Vgl. die Wiedergabe von Walter Falk. „Heidegger und Trakl". In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft* 4 (1963). S. 198: „Trakls Fremdling sei ein Heimatloser, ein Wanderer, *dessen geistige Verfassung in einer inneren Entsprechung zur Tageszeit des Abends stehe*. Der Weg, auf dem der Fremdling wandere, führe vom Abend in die Nacht. Ein Charakteristikum der Nacht sei es aber, daß sie die Menschen aus den Bindungen des Alltags löse und sie voneinander trenne, abscheide. Darum nenne Trakl den Fremdling, der vom Abend in die Nacht gewandert ist, auch den ‚Abgeschiedenen'." —Kursivierung von mir.

Sein zum Tode und von der Eigentlichkeit des Daseins (bzw. der Inständigkeit) ent springen läßt: die Kehre im Ereignis.

Die bisher von Heidegger verwendete Begrifflichkeit sollte dazu dienen, den ontologischen Ort von Trakls Gedicht anzudeuten, oder, genauer gesprochen, in den Ort zu weisen. Das bisher Geleistete besteht also in einem Um-riß der noch eigens auszulegenden, sprachlichen Zuwurfsstruktur für Trakls dichterisch-entwerfendes Sagen. Dieser Um-riß wird durch die in Anlehnung an Trakls dichterischen Wortschatz geprägten Grund-Worte geleistet, wozu u.a. die folgenden wesentlichen, von Heidegger auf dem Weg zu Trakls Gedicht übernommenen Begriffe gehören: das *Fremdsein der Seele auf Erden*, der *Untergang*, die *Dämmerung*, der *Fremdling*, das *blaue Wild*, die *Bläue*, der *nächtige Weiher*, der *Sternenhimmel*, die *mondene Stimme*, der *Schlag*, der *Abend* und der *Abgeschiedene*. Jedes dieser Grundworte erhält in Heideggers Er-örterung eine eigene, *modifizierte* Bedeutung innerhalb der seinsgeschichtlichen Blickbahn auf das Gedicht.

Heideggers denkerische Zwiesprache mit der Dichtung Trakls geschieht durch eine Beachtung der Wesensgrenzen zwischen Dichten und Denken, welche Beachtung sich an die Sprache der Dichtung *anlehnt*. Die denkerische Zwiesprache mit der Dichtung über-setzt zunächst ihre denkerischen Begriffe in dichterische Bilder, um eine „*Mitte*“ für die zwischen Denken und Dichten sich vollziehende Zwiesprache zu *eröffnen*. Die Eröffnung einer Mitte für die Zwiesprache zwischen Denken und Dichten bedeutet jedoch nicht, daß dabei die Wesensgrenzen zwischen Denken und Dichten ineinander übergehen oder gar aufgehoben werden, sondern *nur, daß Heideggers Denken im Mitgehen mit Trakls Worten durch die Gegend der Trakl'schen Dichtungen auch „ihre Sprache sprechen“ muß*.

Bei der „Weisung in den Ort“ geht es Heidegger in erster Linie darum, einen seinsgeschichtlichen begrifflichen Rahmen, d.h. einen *Horizont*, für die Er-örterung von Trakls Gedicht aufzuspannen. Dieser Horizont dient der Er-örterung. Die Er-örterung vollzieht sich als Frage. Das *Gefragte* in dieser Frage ist das Wohin des Hingehörens, der Ort für das dichterische Sagen Georg Trakls. Das auf den eröffneten Horizont hin *Befragte* ist Trakls Gedicht. Das *Erfragte* ergibt sich im Laufe der Darstellung als das noch verborgene Wesen des Abend-Landes.

§26 *Die Beachtung des Orts*

A. Die weitere Erläuterung der Abgeschiedenheit

Zweck und Ziel der Beachtung des Orts, des zweiten Teils von „Die Sprache im Gedicht“, ist die Hebung der Abgeschiedenheit „noch eigens, und zwar als der Ort des Gedichtes, in den besinnlichen Blick“.[1] An dieses Ziel gelangt die Er-örterung am Leitfaden der Ausarbeitung der folgenden zwei Fragen: „Wer ist der Abgeschiedene? Welches ist die Landschaft seiner Pfade?“[2] Heidegger deutet zunächst die Antwort auf die zweite Frage an:

> [Die Pfade des Abgeschiedenen] verlaufen durch die Bläue der Nacht. [...] Das Schlußwort einer Dichtung, die eigens dem ‚Abgeschiedenen‘ gilt, nennt ‚die mondenen Pfade der Abgeschiedenen“‘.[3]

Die Antwort auf die erste Frage, die Frage nach dem Wer des Abgeschiedenen, deutet Heidegger durch Hinweise auf das Gedicht „Psalm“ an. Heidegger zitiert drei Stellen aus

---

[1] *Unterwegs zur Sprache* S. 48.

[2] *Unterwegs zur Sprache* S. 48.

[3] *Unterwegs zur Sprache* S. 48. Heidegger verweist hier auf „Gesang des Abgeschiedenen“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 144. Zeilen 20–21: „Das stille Haus und die Sagen des Waldes, / Maß und Gesetz und die mondenen Pfade der Abgeschiedenen.“

diesem Gedicht: „Der Wahnsinnige ist gestorben"; „Man begräbt den Fremden"; und „In seinem Grab spielt der weiße Magier mit seinen Schlangen."[4] Heidegger kommentiert die zitierten Stellen auf folgende Weise: „Der Gestorbene *lebt* in seinem Grab. Er lebt in seiner Kammer so still und versonnen, daß er mit seinen Schlangen spielt. Sie vermögen nichts gegen ihn. Sie sind nicht erwürgt, aber ihr Böses ist verwandelt."[5] Nach einem Hinweis auf ein anderes Gedicht[6] kommt Heidegger auf die erste aus „Psalm" zitierte Stelle zurück, um den dort genannten „Wahnsinnigen" mit dem „Gestorbenen" (so nennt Heidegger den „weißen Magier") zu identifizieren:

> Der Gestorbene ist der Wahnsinnige. Meint dies einen Geisteskranken? Nein. Wahnsinn bedeutet nicht das Sinnen, das Unsinniges wähnt. „Wahn" gehört zum althochdeutschen *wana* und bedeutet: ohne. Der Wahnsinnige sinnt, und er sinnt sogar wie keiner sonst. Aber er bleibt dabei ohne den Sinn der Anderen. Er ist anderen Sinnes. „*Sinnan*" bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach . . ., eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel *sent* und *set* bedeutet [sic] Weg. Der Abgeschiedene ist der Wahnsinnige, weil er anderswohin unterwegs ist. Von dorther darf sein Wahnsinn ein „sanfter"[7] heißen; denn er sinnt Stillerem nach.[8]

Die Verwendung des Ausdrucks „Wahnsinn" ist freilich ein Verweis auf den seinsgeschichtlichen Begriff der Ver-rückung des Menschen in das Da-sein. „Ver-rückung" bezeichnet das Geschehnis der Er-eignung des Menschen durch das Seyn so, daß der Mensch als Ver-*-rückter* in den Wesensraum für das Er-eignetwerden *ein*-rückt und sich *so* in die Ereignung ver-*setzt*, daß dieses ver-rückend-versetzende Ein-rücken als die Überwindung der bisherigen, herkömmlichen (d.h. erstanfänglichen) Auslegung des Wesens des Menschseins als animal *rationale* geschieht. Diese „Ver-rückung", die als Gegenpol zur Auslegung des Menschen als des mit ratio versehenen Lebewesens gedacht ist, ist offensichtlich nicht mit „Verrücktwerden" in der alltäglichen Bedeutung dieses Ausdrucks gleichzuset zen, sondern bezeichnet lediglich das Anderserfahren des Wesens des Menschen als Da-sein, d.h. vom Seyn—und nicht von der wie auch immer gefaßten ratio bzw. vom wie auch immer gefaßten „Lebewesen"—her.

Heideggers Gleichsetzung des „Gestorbenen" mit dem „Wahnsinnigen" deutet folglich darauf hin, daß die Ver-rückung des Menschen in das Da-sein, der Ein-sprung in einen ursprünglicheren Grund für das Wesen des Menschen als das mit ratio versehene animal, nur durch die Erfahrung der Endlichkeit des Daseins im eigentlichen Sein zum Tode zu vollziehen ist: „Der Abgeschiedene ist der Wahnsinnige, weil er anderswohin unterwegs ist", nämlich unterwegs zum Wesen des Menschen als Da-sein.[9]

---

[4] „Psalm" I (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 55–56. Zeilen 7, 13, 38. Heidegger behauptet, die letzte von ihm zitierte Textstelle befindet sich in der letzten Strophe, was nicht stimmt; sie befindet sich in der vorletzten Strophe.

[5] *Unterwegs zur Sprache* S. 49. Heidegger spielt freilich auf die Legende des Herakles an, der als Säugling die mit mörderischer Absicht von der eifersüchtigen, von ihrem Mann mit der sterblichen Mutter des Herakles betrogenen Hera gesandten Schlangen in der eigenen Wiege erwürgt.

[6] „Die Verfluchten". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 104. Zeilen 24–25: „Ein Nest von scharlachfarbnen Schlangen bäumt / Sich träg in ihrem aufgewühlten Schoß."

[7] Die Rede von „sanftem Wahnsinn" bezieht sich vielleicht auf „Passion" (1. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 125. Zeilen 22–26: „Denn immer folgt, ein blaues Wild, / Ein Äugendes unter dämmernden Bäumen, / Dieser dunkleren Pfaden / Wachend und bewegt von nächtigem Wohllaut, / Sanftem Wahnsinn;". Vgl. aber auch „In ein altes Stammbuch". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 40. Zeilen 1–6: „Immer wieder kehrst du Melancholie, / O Sanftmut der einsamen Seele. / Zu Ende glüht ein goldener Tag. // Demutsvoll beugt sich dem Schmerz der Geduldige / Tönend von Wohllaut und weichem Wahnsinn."

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 49.

[9] Vgl. Karsten Harries, „Language and Silence: Heidegger's Dialogue with G. Trakl" . In: *Martin Heidegger and the Question of Literature*. S. 164–65: „Certainly the *Abgeschiedene* is not the poet. The poet only follows

B. Ver-wesung und Tod

Nach einigen knapp gefaßten Hinweisen auf andere Gedichte[10] geht Heidegger zum Gedicht „Am Mönchsberg“ über:

> Immer folgt dem Wandrer die dunkle Gestalt der Kühle
> Über knöchernen Steg, die hyazinthene Stimme des Knaben,
> Leise sagend die vergessene Legende des Walds,
> Sanfter ein Krankes nun die wilde Klage des Bruders.[11]

Heidegger kommentiert diese Zeilen so: „‚Die dunkle Gestalt der Kühle‘ folgt dem Wanderer nicht nach. Sie geht ihm voraus, insofern die blaue Stimme des Knaben Vergessenes zurückholt und es *vorsagt*.“[12] Die „blaue“ Stimme[13] ist vermutlich deswegen blau, weil sie am Wesen der „Bläue“ teilnimmt. Durch diese Teilnahme vermag die Stimme, Vergessenes dem „Wandrer“ vor-auszusagen.[14] Das existenziale Wesensgeschehen, das aber nach *Sein und Zeit* das Zurückholen des Vergessenen ermöglicht, ist die Stimme des Gewissens.[15]

Heidegger beantwortet die Frage nach dem Wer des Rufers, nach dem „Knaben“, dessen „hyazinthene Stimme“ den „Wandrer“ leise sagend auf Vergessenes zurückbringt, durch einen Hinweis auf das Gedicht „An den Knaben Elis“:

> Laß, wenn deine Stirne leise blutet
> Uralte Legenden
> Und dunkle Deutung des Vogelflugs. [. . .]
>
> Ein Dornenbusch tönt,

---

his call. [. . .] The language of poetry has its place in-between idle talk and silence. It is a recovery of silence in the midst of idle talk. [. . .] The poem is like a vesper bell which breaks the silence of evening and yet in breaking it lets it be heard; or like the steps of one disappearing into the night.“

[10] „An einen Frühverstorbenen“, „Sebastian im Traum“ und „Passion“ (3. Fassung).*Dichtungen und Briefe* Band I. S. 117; 88–90; 125. Die Zitate betonen das Verhältnis zwischen dem Abgeschieden und dem Tode. Heideggers Kommentar: „Der Abgeschiedene ist in die Fr ühe hinweggestorben. Darum ist der ‚der zarte Leichnam‘ [„Sebastian im Traum“, „Passion“] eingehüllt in jene Kindheit, die alles nur Brennende und Sengende der Wildnis stiller verwahrt.“ *Unterwegs zur Sprache* S. 50.

[11] „Am Mönchsberg“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 94. Zeilen 4–7. In der ersten Fassung (S. 381) lautet die als letzte zitierte Zeile: „Sanfter ein Krankes nun und lauschend im Wahnsinn <.>“

[12] *Unterwegs zur Sprache* S. 50.

[13] Heidegger nimmt keine Stellung zur letzten Zeile des Gedichts: „Näher rauscht der blaue Quell die Klage der Frauen.“

[14] Heidegger interpretiert—wohl zu Recht—den Satzteil „die hyazinthene Stimme des Knaben“ als Apposition zu „die dunkle Gestalt der Kühle“, der der genannte „Wandrer“ folgt und als Gefolgtes ihm deshalb vorausgehen muß.

[15] Vgl. *Sein und Zeit* §58. S. 372: „Das Woher des Rufens [des Gewissens] im Vorrufen auf . . . ist das Wohin des Zurückrufens.“; vgl. zusätzlich *Sein und Zeit* §68 b). S. 454: „[Die Angst] bringt zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelten Geworfenheit. Dieses Zurückbringen hat nicht den Charakter des ausweichenden Vergessens, aber auch nicht den einer Erinnerung. [. . .] Wohl dagegen bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit *als mögliche wiederholbare*. Und dergestalt enthüllt sie *mit* die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das im Wiederholen als zukünftiges auf das geworfene Da zurückkommen muß. *Vor die Wiederholbarkeit bringen ist der spezifische ekstatische Modus der die Befindlichkeit der Angst konstituierenden Gewesenheit*.“ Angesichts der für die Erfahrung der Angst konstitutive Rolle der „Stimme“ des Gewissens erhebt sich die—hier nicht zu entscheidende—Frage, ob die Bezeichnung des die eigene Geworfenheit erschließenden Existenzials als „Gestimmtheit“ bzw. „Stimmung“ nicht einen Verweis auf das Wesen der Sprache darstellt; vgl. z.B. *Sein und Zeit* §68 b). S. 450: „der existenziale Grundcharakter der Stimmung ist ein *Zurückbringen auf* . . .“ mit §55. S. 561: „Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will.“

Wo deine mondenen Augen sind.
O, wie lange bist, Elis, du verstorben.[16]

Heidegger führt das Gesagte in folgender Weise auf den Horizont seiner existenzialen Ermöglichung zurück:

> Elis ist der in den Untergang gerufene Fremdling. [...] Elis' Untergang geht in die uralte Frühe, die älter ist denn das altgewordene verwesende Geschlecht, älter, weil sinnender, sinnender, weil stiller, stiller, weil selbst stillender. [...] Elis ist kein Toter, der im Späten des Abgelebten verwest. Elis ist der Tote, der in die Frühe entwest.[17] Dieser Fremdling entfaltet das Menschenwesen voraus in den Anbeginn dessen, was noch nicht zum Tragen (althochdeutsch *giberan*)[18] gekommen. Jenes ruhendere und darum sti llendere Unausgetragene im Wesen der Sterblichen nennt der Dichter das Ungeborene.
>
> Der in die Frühe verstorbene Fremdling ist der Ungeborene. Die Namen „ein Ungeborenes" und „ein Fremdes" sagen dasselbe.[19]

Die Gestalt des „Elis" verweist nach Heidegger auf die schon besprochene existenziale Struktur des Vorauswanderns. Elis' „Untergang"[20] besteht im Vorauslaufen in die „uralte Frühe" als in das Wohin des Hinsterbens. Diese „uralte Frühe" ist „älter" als das „ verwesende Geschlecht", d.h. konstituiert einen ontologischen Wesensort, der immer schon *vor* seiner Modifikation zum abkünftigen und privativen Vollzugsmodus des „Ver-wesens" besteht. Dieser Wesensort ist deswegen „früher" als die Wesungsweise des Ver-wesens, weil er „sinnender" ist, d.h. einen ursprünglicheren Sinn-Horizont für das Verständnis des Da-*seins* als derjenige des Ver-wesens (des animal rationale) ausmacht.[21]

Die „Frühe" ist aber auch deswegen „sinnender", weil sie „stiller" ist, d.h. ursprünglicher. Die Frühe liegt „näher" zum Wesensort der seinsgeschichtlich gedachten Stille.[22] als die durch das Ver-wesen vollzogene Seinsweise des Verfallens. Als „stillere" ist die Wesensdimension der „Frühe" zugleich aber auch „stillender", d.h. läßt Welt und Ding unverstellt im Ineinander des

---

[16] „An den Knaben Elis". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 26. Zeilen 5–7 und 11–13. Eine identische Fassung des Gedichts wird auf S. 84 von *Dichtungen und Briefe* Band I als Teil von der Gedichtesammlung „Sebastian im Traum" nachgedruckt. —Heidegger zitiert die 2. Strophe des Gedichts mit folgenden Worten: „Wer ist dieser Knabe, dessen / ... Stirne leise blutet / Uralte Legenden / Und dunkle Deutung des Vogelflugs." Dadurch, daß Heidegger das Wort „Laß" in Zeile 5 ausfallen läßt, entsteht der Eindruck, die Stirne blute Legenden und dunkle Deutung. Vgl. aber andererseits „In den Nachmittag geflüstert". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 54. Zeilen 10–11: „Stirne Gottes Farben träumt, / Spürt des Wahnsinns sanfte Flügel." Vgl. auch Heideggers eigene Querverweise (*Unterwegs zur Sprache S. 75*) auf Trakls transitiven Gebrauch von intransitiven Verben im „Kaspar Hauser Lied" (*Dichtungen und Briefe* Band I. S. 95. Zeile 8: „Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:"); „Im Dunkel" (2. Fassung. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 143. Zeile 2: „Es schweigt die Seele den blauen Frühling.") und „Am Mönchsberg" (2. Fassung. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 94. Zeile 10: „Näher rauscht der blaue Quell die Klage der Frauen.").

[17] Heidegger hat die „Frühe" als das Wohin des „Hinwegsterbens" allem Anschein nach vom Gedicht „An einen Frühverstorbenen". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 117. Zeilen 18–19: „Abend, da an dämmernder Mauer die Amsel sang, / Der Geist des Frühverstorbenen stille im Zimmer erschien."

[18] „Giberan" ist der etymologische Wurzel von „gebären" und bedeutet ursprünglich „hervorbringen" bzw. „gebären". Vgl. dazu „Die Sprache". *Unterwegs zur Sprache* S. 19: „Unsere alte Sprache nennt das Austragen: bern, bären, daher die Wörter ‚gebären' und ‚Gebärde'. Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt."

[19] *Unterwegs zur Sprache* S. 50–51.

[20] Zum Gebrauch dieses Terminus bei Nietzsche vgl. Fußnoter 1, S. 67.

[21] „Sinnen" ist etymologisch verwandt mit dem althochdeutschen „sinnan", welches primär „die Gedanken auf etwas richten" heißt; „sinnan" ist seinerseits mit dem althochdeutschen Wort „sin", der etymologischen Wurzel von „Sinn", verwandt und hat die primäre Bedeutung von „Weg" bzw. „Gang".

[22] Vgl. §23 „Das Geläut der Stille".

Gevierts erscheinen im Vergleich zum verfallenden, seinsvergessenden Bezug zum Seienden im Ganzen.[23]

Elis selber ist der „Tote“, d.h. die Gestalt des Elis verweist auf denjenigen Existenzvollzug, der im Vorlaufen den Tod in das eigene Da-sein einbezieht, und in diesem Sinne nicht mehr ein zeitlich-verfallendes „Noch-nicht“ zwischen sich und das eigene Zu-Ende-Sein einschiebt,[24] sondern als vorlaufender schon „zu Ende“, d.h. schon „tot“ *ist*. Dieses Vorlaufen in den Tod nennt Heidegger im obigen Zitat das „Entwesen in die Frühe“.

Im Gegensatz zum „*Ver*-wesen“ des altgewordenen „Geschlechts“ „*ent*-west“ Elis, der in den Tod vorauslaufende Fremdling, in die „Frühe“. Das „Ent-wesen“ besteht im Gegensatz zum „Ver-wesen“ nicht im Ver-lassen des eigentlichen Wesens des Da-seins, sondern in der „Entfaltung des Menschenwesens voraus in den Anbeginn dessen, was noch nicht zum Tragen gekommen“. Elis eröffnet als der Fremdling das Wesen des Menschseins von seinem „Anbeginn“, d.h. von seinem „Uranfang“, seinem ursprünglichsten Sinn-Horizont, nämlich vom Wesen des Menschen als *Da-sein* her.[25] und bringt so das „Unausgetragene“, das nicht Offengehaltene im Wesen der Sterblichen, in das Offensein. *Dieses noch nicht Offengehaltene ist Elis selber*; denn Elis ist die Gestalt des eigentlichen Menschseins, d.h. des Vorauswanderns in den Tod und der damit sich eröffnenden Erfahrung des Da-seins und dessen Zugehörigkeit zum Seyn.

C. Das Wesen der „Frühe“

Elis, der in die Frühe verstorbene Fremdling, ist selber der „Ungeborene“, d.h. der in den Tod vorauswandernde „Fremde“. Als die Gestalt des ursprünglichen Menschseins hütet und wahrt Elis

> die stillere Kindheit in das kommende Erwachen des Menschengeschlechtes. Also ruhend *lebt* der Frühverstorbene. Der Abgeschiedene ist nicht der Abgstorbene im Sinne des Abgelebten. [. . .] Der Abgeschiedene schaut in die Bläue der geistlichen Nacht voraus. [. . .] Der Tote ist der Abgeschiedene, der Fremde, der Ungeborene.[26]

Die im obigen Zitat erwähnte „stillere Kindheit“[27] wird von Heidegger durch einen Verweis auf das Gedicht „Jahr“ mit der „Frühe“ gleichgesetzt:

> Die Frühe, in die der Fremdling verstorben, birgt das Wesensgerechte des Ungeborenen. Diese Frühe ist eine Zeit eigener Art, die Zeit der „geistlichen Jahre“.[28] Trakl hat eine seiner Dichtungen schlicht mit dem

---

[23] Vgl. „Die Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 27: „Die Stille stillt, indem sie Welt und Dinge in ihr Wesen austrägt. Das Austragen von Welt und Ding in der Weise des Stillens ist das Ereignis des Unter-Schiedes.“

[24] Vgl. *Sein und Zeit* §51. S. 336: „Die Analyse des ‚man stirbt‘ enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muß, zunächst aber fü r einen selbst *noch nicht vorhanden* und daher unbedrohlich ist.“

[25] „Anbeginn“ gehört zur Sprache der Bibel und ist von Heidegger wahrscheinlich als die deutsche Entsprechung von ἀρχή, „Anfang“, „Beginn“ oder „Ursache“ intendiert. Das Wort verweist aber zugleich auf das Gedicht „Jahr“, das Heidegger ein wenig später auf S. 53 von *Unterwegs zur Sprache* zitiert: „Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes.“ *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 138. Zeile 13.

[26] *Unterwegs zur Sprache* S. 51.

[27] Dieser Ausdruck ist dem Gedicht „An einen Frühverstorbenen“ entnommen. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 17. Zeilen 7–9: „Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs hinab, / Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt / In seine stillere Kindheit und starb;“

[28] Vgl. „Sommersneige“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 137. Zeilen 17–18: „Gedächte ein blaues Wild seines Pfads, // Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre!“

> Wort „Jahr“ überschrieben [. . .]. Sie beginnt: „Dunkle Stille der Kindheit“.[29] Ihr gegenüber ist die hellere, weil noch stillere und darum andere Kindheit die Frühe, in die der Abgeschiedene untergegangen.[30]

Die „Frühe“ identifiziert Heidegger dann durch einen Verweis auf dasselbe Gedicht auch mit dem „Anbeginn“: „Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes.“[31] Zu dieser Gleichsetzung bemerkt Heidegger:

> Das Ende ist hier nicht die Folge und das Verklingen des Anbeginns. Das Ende geht, nämlich als das Ende des verwesenden Geschlechtes, dem Anbeginn des ungeborenen Geschlechtes vorauf. Der Anbeginn hat jedoch als die frühere Frühe das Ende schon überholt.[32]

Die Worte „Frühe–stillere Kindheit–Anbeginn“ eröffnen und durchmessen den Wesensort, woraufhin der Fremde als Vorauswandernder unterwegs ist und von wo her ihm die Erfahrung der eigenen Endlichkeit als des eigenen Todes eröffnet wird: „das immer noch verhüllte ursprüngliche Wesen der Zeit“.[33]

Dieses ursprüngliche Wesen der Zeit ist grundsätzlich nicht mit dem Begriff des Nacheinander, wodurch man sich die Zeit üblicherweise vor-stellt, zu identifizieren, denn das ursprüngliche Wesen der Zeit ist gerade diejenige ontologische Struktur, die als die Ermöglichung des erst am welthaften Seienden im verfallenden Verhältnis zur Welt erfahrenen Nacheinander fungiert.[34] Die wahre Zeit ist nach Heidegger „Ankunft des Gewesenen“.[35] Das Gewesene ist aber „nicht das Vergangene, sondern die Versammlung des Wesenden, die aller Ankunft voraufgeht, indem sie als solche Versammlung sich in ihr je Früheres zurückbirgt.“[36] Heidegger kommentiert diesen Satz mit den folgenden Worten:

> Dem Ende und seiner Vollendung entspricht „dunkle Geduld“.[37] Sie trägt Verborgenes seiner Wahrheit entgegen. Ihr Ertragen trägt alles dem Untergang in die Bläue der geistlichen Nacht zu. Dem Anbeginn jedoch entspricht ein Blicken und Sinnen, das golden leuchtet,[38] weil es vom „Goldnen, Wahren“ beschienen ist.[39]

Die wahre Zeit ist nach Heidegger keine faktische Folge von „Geschehnissen“, die im

---

[29] „Jahr“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 138. Zeilen 2–3: „Dunkle Stille der Kindheit. Unter grünenden Eschen / Weidet die Sanftmut bläulichen Blickes; goldene Ruh.“

[30] *Unterwegs zur Sprache* S. 52.

[31] „Jahr“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 138. Zeile 13.

[32] *Unterwegs zur Sprache* S. 53.

[33] *Unterwegs zur Sprache* S. 53.

[34] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 53: „[Das Wesen der Zeit] bleibt dem herrschenden Denken auch fernerhin verschlossen, solange die seit Aristoteles überall noch maßgebende Vorstellung von der Zeit in Geltung bleibt. Darnach ist die Zeit, mag man sie mechanisch oder dynamisch oder vom Atomzerfall her vorstellen, die Dimension der quantitativen oder qualitativen Berechnung der Dauer, die im Nacheinander abläuft.“

[35] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins“. *Subjekt und Dasein* S. 86: „Das vorlaufende Auf-sich-zukommen ist das existenziale Phänomen der eigentlichen Zu-kunft, das sichwiederholende Auf-sich-zurück-kommen [. . .] das existenziale Phänomen der eigentlichen Gewesenheit. Das vorlaufende Auf-sich-zukommen des Daseins in der Einheit mit dem sichwiederholenden Auf-sich-zurückkommen schließt die Erschlossenheit auf *für* das unverstellte, d.h. ursprüngliche Begegnenlassen des Seienden. Das Begegnenlassen hat den zeitlichen Charakter des Gegenwärtigens [. . .]: das Anwesen-lassen des Seienden, seinen Hervorgang in die Entdecktheit seines Seins.“

[36] *Unterwegs zur Sprache* S. 53.

[37] Dies ist ein Hinweis auf die oben zitierte Zeile „Goldenes Auge des Anbeginns, dunkle Geduld des Endes“ aus „Jahr“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 138. Zeile 13.

[38] Ein Hinweis auf „Winkel am Wald“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 38. Zeile 14: „Auch zeigt sich sanftem Wahnsinn oft das Goldne, Wahre.“ —Heidegger nennt dieses Gedicht auf S. 52 versehentlich „Winkel *im* Wald“.

[39] *Unterwegs zur Sprache* S. 53.

Abmessen am Ablauf von regelmäßig wiederkehrenden „Takt-Schlägen“ eine Zuordnung zu bestimmten Zeitpunkten erhalten, sondern eine existenzial-ontologische Struktur der Erschlossenheit des Daseins (fundamental-ontologisch gesprochen) bzw. des Unverborgenheitsgeschehens im Seyn (seinsgeschichtlich gesprochen). Das „Ge-wesene“ ist in diesem Zusammenhang nicht das vom Ablauf her erfahrene Vergangene als das Nicht-Mehr, sondern die „Versammlung des Wesenden“.

Die Versammlung des Wesenden als die eigentliche Gewesenheit gründet in der einheitlichen Struktur der *ursprünglichen Zeitlichkeit*. Indem das versammelnde Artikulationsgeschehen des λόγος, das Sprechen der Sprache, geschieht, wird der Unter-Schied eröffnet und offengehalten. Das zeithafte Wesen dieses Eröffnens und Offenhaltens gliedert sich in folgende Strukturmomente:

1. Das auf-reißende, schmerz-hafte Geschehen des Unter-Schieds läßt das Dingen der Dinge zum Vor-schein kommen innerhalb des Entrückungs-Berückungsgefüges des Da. Der Vor-schein der Dinge vollzieht sich aber im Streit von Welt und Erde als der *eigentlichen Gegenwart für das bergende Sein beim Seienden*.
2. Indem das Geschehen der Sprache so die Dinge in ihr Anwesen kommen heißt,[40] geschieht das Mitöffnen der sich öffnenden Unverborgenheit als das *Auf-mich-zukommen* der Möglichkeit einer Offenheit von Welt, als das Aufschließen der Entwurfsmöglichkeiten (d.h. des ereignenden Zuwurfs) *für den ereigneten Entwurf*. Dadurch konstituiert sich die *eigentliche Zukunft*.
3. Die Unverborgenheit des Seyns erscheint innerhalb dieses Wesensgeflechts so, daß sie „aller Ankunft voraufgeht“, d.h. sie ist das *ereignende Sichzuwerfen* der Unverborgenheit für das *geworfene* Entwerfen des Daseins, welches ereignete Entwerfen als das Heraufholen des Sichzuwerfenden, als das *Zurückkommen auf* das Zugeworfene sich vollzieht.[41]

Dieses zeithafte Unverborgenheitsgeschehen kommt in den in Anlehnung an Trakls dichterische Sprache geprägten Grundworten zu Wort: „Anbeginn“, „dunkle Geduld“ und „Ende“. Wie ent-sprechen diese Grundworte der ursprunglichen Zeitlichkeit?

1. Die „dunkle Geduld“, oder das inständige Offenhalten, leistet den Aus-trag in die „Ankunft“, das Eröffnen des Offenen für das Zueinander von Welt und Ding. Die dunkle Geduld ver-weilt Dinge in ihr *an-künftiges* Anwesen.
2. Die „dunkle Geduld“ trägt aber zugleich Verborgenes „seiner Wahrheit entgegen“,[42] indem ihr—als inständigem Wesensgeschehen—die Wesensdimension für die Erfahrung des (vorher noch nicht in sein *volles* Wesen eingegangenen) Wesens des Menschen als Da-

[40] Vgl. „Die Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 19: „Der im Ruf mitgerufene Ort der Ankunft ist ein ins Abwesen geborgenes Anwesen. In solche Ankunft heißt der nennende Ruf kommen. Das Heißen ist Einladen. Es lädt die Dinge ein, daß sie als Dinge die Menschen angehen.“

[41] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Kunstwerk und technisches Produkt. Erläuerungen zum Verhältnis von Kunst und Technik“. *Wege ins Ereignis* S. 194–95: „Die eigentliche Zukunft ist das zeithafte Wesen des schenkenden Stiftens, das zeithaft geschieht als das Auf-uns-zukommen. Im schenkenden Mitöffnen der sich öffnenden Unverborgenheit kommt diese auf uns zu. Zur eigentlichen Zukunft gehört die eigentliche Gewesenheit. [. . .] Im Sichzuwerfen der Unverborgenheit in der Geworfenheit des Daseins und im empfangenden Heraufholen des Sichzuwerfenden beruht die eigentliche Gewesenheit im Unverborgenheitsgeschehen. [. . .] Die im schenkenden Auf-uns-zukommen und in der gründenden Gewesenheit sich zeithaft öffnende Unverborgenheit fängt als eigentliche Gegenwart an. Das in der eigentlichen Gegenwart beruhende Anfangen geschieht als der entbergende Hervorgang des Seienden in seine Entborgenheit.“

[42] Vgl. „Die Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 24: „Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte.“

-*sein* voraufgeht. Indem die „dunkle Geduld“ dies leistet, eröffnet sich ihr der „Anbeginn“ als das „Blicken und Sinnen“ des Voraufgehens der Wahrheit des Seyns. So erblickt die dunkle Geduld das Sicheröffnen des *Auf-sie-zukommenden*, d.h. des Geborgenen *für* das bergende Sein-bei.

3. Zugleich bleibt die dunkle Geduld auf das „Ende“ angewiesen als auf die Erfahrung der eigenen, eigensten Endlichkeit, von wo her alleine das eigentliche Wesen des Menschen als Da-sein sicheröffnend sich zeigen kann. Im Zu-Ende-*sein* öffnet sich dem *Da*-sein seine eigenste, unüberholbare Existenzmöglichkeit als die *Wieder-holung des Gewesenen*, als die entwerfende Aufnahme des ereignenden Zuwurfs für den ereigneten Entwurf.

So zeigt sich der Ort des Gedichtes, dem Heidegger den Namen „die Abgeschiedenheit“ verliehen hat, in einem wesentlichen Zusammenhang mit Zeit und Zeitlichkeit.

D. Geist und Geistliches

Nach diesem Zusammenbringen von Abgeschiedenheit und Zeitlichkeit kehrt Heidegger zur Deutung zweier anderer Grundworte zurück, nämlich zum „Geist“ und zum „Geistlichen“. Nach der Zurückweisung der alltäglichen Bedeutungen dieser Worte[43] versucht Heidegger, ihre durch Trakls Gedichte angedeutete seinsgeschichtliche Grundbedeutung aufzuzeigen:

> Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehendes. Trakl versteht den Geist nicht zuerst als Pneuma, nicht spirituell, sondern als Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt. Das Flammen ist das erglühende Leuchten . Das Flammende ist das Außer-sich, das lichtet und erglänzen läßt, das indessen auch weiterfressen und alles in das Weiße der Asche verzehren kann.[44]

Heidegger bezieht sich bei diesem Kommentar auf das Gedicht „Grodek“:

> O stolzere Trauer! ihr ehernen Altäre
> Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz,
> Die ungebornen Enkel.[45]

Heidegger verweist zusätzlich auf das Prosagedicht „Verwandlung des Bösen“, um zu zeigen, daß Trakl den „Geist“ aus jenem Wesen schaut, „das in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ‚Geist‘ genannt wird; denn *gheis* besagt: aufgebracht, entsetzt, außer sich sein“:[46] „Bei der Mühle zünden Knaben ein Feuer an. Flamme ist des Bleichsten Bruder und jener lacht vergraben in sein purpurnes Haar; oder es ist ein Ort des Mordes, an dem ein steiniger Weg vorbeiführt.“[47]

Der „Geist“ ist als „Flamme“ von Heidegger als das „erglühende Leuchten“, als das „Außer--sich, das lichtet und erglänzen läßt“, verstanden. Allein die Wortwahl läßt dieses als das ek-statische Wesen der Zeitlichkeit, welches die ursprüngliche Lichtung des Da vollzieht,

---

[43] U.a. durch einen Hinweis auf das Gedicht „Geistliches Lied“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 30. Heidegger verweist auf die Überschrift.

[44] *Unterwegs zur Sprache* S. 56. Die Rede von „weiterfressen“ und „verzehren“ bezieht sich wahrscheinlich auf Nietzsches Gedicht „Ecce Homo“: *Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*. „Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen“. Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. V_2. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1973. Gedicht 62, S. 39: „Ja! ich weiss, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr' ich mich. / Licht wird Alles, was ich fasse, / Kohle Alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich.“

[45] „Grodek“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 167. Zeilen 16–18.

[46] *Unterwegs zur Sprache* S. 56.

[47] „Verwandlung des Bösen“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 97. Zeilen 10–12.

erkennen.[48] Zum „Lichten und Erglänzenlassen“ als dem Eröffnen von Wahrheit und Entbergen des Seienden gehört aber zugleich und wesenhaft die Möglichkeit auch des Verschließens und des Verdeckens.[49] Aus der wesenhaften Möglichkeit des Verschlie ßens und des Verdeckens ergibt sich dann die Möglichkeit des „Bösen“ als des „Ungesammelten des Unheilen“:

> Der so verstandene Geist west in der Möglichkeit des Sanften *und* des Zerstörerischen. Das Sanfte schlägt jenes Außer-sich des Entflammenden keineswegs nieder, sondern hält es in der Ruhe des Freundlichen versammelt. Das Zerstörerische kommt aus dem Zügellosen, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt und so das Bösartige betreibt. [...] Das Böse ist geistlich als der in die Verblendung weglodernde Aufruhr des Entsetzenden, das in das Ungesammelte des Unheilen versetzt und das gesammelte Erblühen des Sanften zu versengen droht.[50]

Heidegger setzt das „Sanfte“ dem „Zerstörerischen“ entgegen. Das „Sanfte“ hat Heidegger in einem anderen Zusammenhang schon als das „friedlich Sammelnde“ bestimmt.[51] Das „Sammelnde“ wird dem „Zerstörerischen“ als dem „Auseinandernehmenden“, dem „Zer--sammelnden“ entgegengesetzt. Das „Sanfte“, warnt Heidegger, ist nicht etwa im faktisch-ontischen Sinne des „Ruhigen“ und „Beruhigenden“ zu verstehen, sondern *bewahrt* das Außer--sich, das ek-statische Wesen des Da-seins, in seinem „entflammenden“ Auf-Welt-*aus*-sein auf. Anders gewendet: Das (verbal verstandene) Wesen des Da-seins besteht im „Haben“ des λόγος (der Mensch als ζῷον λόγον ἔχον), welcher *das ek-statische Außer-sich, d.h. die Offenheit des Da-seins für Welt und Wahrheit des Seyns mitgeschehen läßt*.

Der λόγος bildet den Grund für das ek-statische Wesen des Da-seins aber so, daß er das Außer-sich in der „Ruhe des Freundlichen“ versammelt. Die „Ruhe des Freundlichen“ ist aber nichts anderes als das „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“:[52]

---

[48] Vgl. *Sein und Zeit* §65. S. 435: „Die Phänomene des zu ..., auf ..., bei ... offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich‘ an und für sich selbst*. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit.“ —V. M. Fótis Behauptung, „Heidegger’s thematization of spirit remains, ultimately, not only cryptic but crypto-political“ („Situating Heidegger Situating Georg Trakl“. In: *Heidegger and the Poets. Poiēsis/Sophia/Technē* Kap. 2. Humanities Press: New Jersey/London, 1992. S. 18), ist grundsätzlich nicht ernst zu nehmen, wie auch ihre Versuche, im Ausgang von Jacques Derrida den Vortrag „Die Sprache im Gedicht“ als Thematisierung von Heideggers Verhältnis zum Nazismus zu deuten.

[49] Vgl. *Sein und Zeit* §44 b) „Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionellen Wahrheitsbegriffes“. S. 294: „Zur *Faktizität* des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: ‚Dasein ist in der Wahrheit‘ sagt gleichursprünglich mit: ‚Dasein ist in der Unwahrheit‘. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seien des als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt. [...] Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie ..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch verstellt.“

[50] *Unterwegs zur Sprache* S. 56.

[51] *Unterwegs zur Sprache* S. 41: „Das Antlitz des Wilds nimmt sich angesichts der Bläue in das Sanfte zurück. Denn das Sanfte ist dem Wort nach das friedlich Sammelnde. Es verwandelt die Zwietracht, indem es das Versehrende und Sengende der Wildnis in den beru higten Schmerz verwindet.“ Vgl. S. 220 ff. gegenwärtiger Schrift.

[52] *Sein und Zeit* §34. S. 217. Vgl. François Fédier, „Des Freundes Stimme“. In: *Vom Rätsel des Begriffs*. S. 137–43. Fédier versteht die Bezeichnung der Stimme des Gewissens als „Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ als entscheidende Zurücknahme der Freundschaft in die existenziale Struktur des Daseins. Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 64–65: „Ein Freund lauscht dem Fremdling nach. Also nachlauschend folgt er dem Abgeschiedenen und wird dadurch selbst zum Wanderer, zu einem Fremdling. Die Seele des Freundes lauscht dem Toten nach. Des Freundes Antlitz ist ein ‚erstorbenes‘ [...] Es lauscht, indem es den Tod singt. Darum ist diese singende Stimme ‚die Vogelstimme des Totengleichen‘ [...] Sie entspricht dem Tod des Fremdlings, seinem

das Hören des Gewissensrufs, welches das Da-sein allererst als eigentlichen Existenzvollzug ermöglicht.[53] Den Gegensatz zu diesem versammelnden, die ek-statisch-zeithafte Lichtung des Daseins geschehenlassenden λόγος bildet das „Zerstörerische", d.h. das „Zügellose, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt und so das Bösartige betreibt".

Als der ver-wesende Modus des Versammelns ist das „Zügel-lose" das, was nicht mehr „zügelt", d.h. das sprachlich Versammlungslose. Das in diesem Sinne nicht-mehr-Versammelnde ist aber nicht das zu versammeln Aufhörende, sondern das Nichtversammeln ist eine Weise des *verstellenden* Sammelns. Im ver-wesenden, ver-stellenden Sammeln werden Ding und Welt so zueinander ver-sammelt, daß sie gerade *nicht* zueinander finden, sondern jedes bleibt „auf sich gestellt". Das zügel-lose, ver-wesende Versammeln ist die Weise, wie die *Seinsverlassenheit des Seienden* durch das Seyn zustande kommt als das geschichtlich waltende, sich immer mehr verbreitende Wesen des *Nihilismus*.[54]

E. Das Böse

Aus dem zügellosen Zerstörerischen entspringt dasjenige Wesungsphänomen, das von Heidegger als das „Böse" bezeichnet wird. Dieses Böse west als „der in die Verblendung weglodernde Aufruhr des Entsetzenden". Der „Aufruhr" ist die ver-wesende Ek-stase, d.h. die Weise des entbergend-aufschießenden Verhaltens des Da-seins, die nicht mehr im Außer-sich das Aufgehen der Wahrheit des Seyns erblickt, sondern diese gerade in der Konfrontation mit dem „Ent-setzenden", mit der nichtigen, sichentziehenden Wesung der Wahrheit des Seyns[55]— welche Wesung Heidegger an der oben zitierten Stelle als das „Ungesammelte des Unheilen"[56] bezeichnet—, vielmehr verstellt.

Die Verstellung leistet der Aufruhr „des" Entsetzenden, indem er „in die Verblendung weglodert", d.h. indem die „Flamme" (Heideggers in Anlehnung an Trakls dichterische Sprache geprägter Terminus für das Wesensgeschehen des Außer-sich) der Ek-stase auf die „Verblendung" aus ist. Diese „Richtung" des „Loderns" kommt im Präfix des Wortkompositum „weglodern", welches das ver-wesende *Weg*-sein im Unterschied zum *Da*-sein ausdrücken soll, zur Sprache.[57] Diese Wesungsweise der Ek-stase nennt Heidegger deswegen „Verblendung", weil sie den „Augen-blick" als die eigentliche, inständige Weise des gegenwärtigen Innestehens in der Lichtung der Wahrheit des Seyns verschließt, so daß ihr sichselbstzeigender, *sehen*lassender Wesenscharakter nunmehr unerfahrbar bleibt.

F. Geist und Seele

Nach dieser Bestimmung des Wesens des seinsgeschichtlich verstandenen „Bösen" geht

---

Untergang zur Bläue der Nacht."

[53] Zu dieser Auslegung vgl. §10 „ Gewissen und Schweigen".

[54] Das „Zügellose" ist als Hinweis auf das seinsgeschichtlich gedachte Wesen des Nihilismus gemeint; vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie* §§56–58; 70–74.

[55] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §145 „Das Seyn und das Nichts". S. 266–67: „Das denkerische Fragen muß erst eine Ursprünglichkeit an Ja-sagender Kraft erreicht haben, die wesentlich über alle Optimismen jeglicher Kraftmeierei und alles programmatischen Heroismus hinausliegt, um stark genug zu sein, das Nichtende im Seyn selbst, das uns erst eigentlich ins Seyn und seine Wahrheit *ent-setzt*, als verborgenstes Geschenk zu erfahren." —Zum Begriff der Ent-setzung vgl. ferner §267 „Das Seyn (Ereignis)" sowie §269 „Das Seyn".

[56] D.h. als die nichtsehenlassende, verstellende Wesung der Sammlung (λόγος) für das sich *nicht* sehenlassende, sichverstellende Wesen des Heilen als des Göttlichen.

[57] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §177 „Das Weg-sein". S. 301: „Das Da-*sein*: die Offenheit des Sichverbergens ausstehen. Das Weg-*sein*: *die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins* betreiben, Seinsvergessenheit. Und dies geschieht im *Weg-sein* gemäß der Bedeutung: *vernarrt und verschossen in etwas, verloren an dieses*."

Heidegger zur Bestimmung des Worin für das Böse über, zur Wesensbestimmung des Wesens des „Geistes“.[58] Diese Wesensbestimmung geschieht durch den phänomenologisch-hermeneutischen Aufweis des Zumsammenhangs zwischen „Geist“ und „Seele“:

> Insofern das Wesen des Geistes im Entflammen beruht, bricht er Bahn, lichtet diese und bringt auf den Weg. Als Flamme ist der Geist der Sturm, der „den Himmel stürmt“ und „Gott erjagt“ [. . .].[59] Der Geist jagt die Seele in das Unterwegs, wo sich ein Vorauswandern begibt. Der Geist versetzt in das Fremde. [. . .] Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt. Er ist der Beseeler. Aber die Seele wiederum hütet den Geist und dies so wesentlich, daß der Geist vermutlich nie ohne Seele Geist sein kann. Sie „nährt“ den Geist . Auf welche Weise? Wie anders denn so, daß die Seele die ihrem Wesen eigene Flamme dem Geist zu Lehen gibt?[60]

Heidegger unternimmt im obigen Zitat eine Unterscheidung zwischen „Geist“ und „Seele“. Das Wesen des „Geistes“, insofern es „im Entflammen beruht“, läßt „Bahn brechen und lichten“ und „bringt auf den Weg“. Die Seele ist dagegen das vom Geist „in das Unterwegs, wo sich ein Vorauswandern begibt“ Gejagte, d.h. die Seele wird durch den Geist „in die Fremde versetzt“.

Zwar „beschenkt der Geist mit Seele“, dafür aber „hütet“ die Seele den Geist auf eine so wesentliche Weise, daß „der Geist vermutlich nie ohne Seele Geist sein kann“. Dieser *kehrige* Bezug zwischen Geist und Seele gründet darin, daß „die Seele die ihrem Wesen eigene Flamme dem Geist zu Lehen gibt“. Die Über-setzung dieser *dichterisch*-denkerischen Sprache in die *rein* denkerische läßt erkennen, daß es sich hier um schon bekannte seinsgeschichtliche Fügungen handelt. Die Wortschöpfungen, die sich auf „Flamme“ und verwandte Wörter beziehen, sind Heideggers Grundworte für verschiedene Aspekte des ek-statischen Außer-sich der Zeitlichkeit.[61]

Geist und Seele verhalten sich aber so zueinander, daß der Geist vermutlich nie ohne das Außer-sich der Seele das sein kann, was er ist, obwohl erst der Geist die Seele mit dem ek-statischen Außer-sich „beschenkt“. Dieses Wesensverhältnis zeigt sich darin, daß die Seele das eigene Außer-sich dem Wesen des Geistes „zu Lehen“ gibt.[62] In der Terminologie der transzendental-horizontalen Blickbahn hieße dies etwa: Die daseinsmäßige ek-statische Zeitlichkeit als die *ursprüngliche* Zeit (Seele) ist angewiesen auf die in sich dimensionierte Zeitlichkeit des Seins als die *horizontale* Zeit[63] (Geist), *die sich aber nur zeitigen kann, indem die*

---

[58] *Unterwegs zur Sprache* S. 56: „Das Böse ist stets das Böse eines Geistes. Das Böse und seine Bosheit ist nicht das Sinnliche, Stoffliche. Es ist auch nicht bloß ‚geistiger‘ Natur.“

[59] „Die Nacht“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 160. Zeilen 10-14: „Unendliche Qual, / Daß du Gott erjagtest / Sanfter Geist, / Aufseufzend im Wassersturz, / In wogenden Föhren.“ Zeilen 24–28: „Flammen, Flüche / Und die dunklen / Spiele der Wollust, / Stürmt den Himmel / Ein versteinertes Haupt.“

[60] *Unterwegs zur Sprache* S. 56–57.

[61] Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 56: „Trakl versteht den Geist nicht zuerst als Pneuma, nicht spirituell, sondern als Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt. [. . .] Das Flammende ist das Außer-sich, das lichtet und erglänzen läßt“.

[62] Vgl. Karsten Harries, „Language and Silence: Heidegger’s Dialogue with G. Trakl“. In: *Martin Heidegger and the Question of Literature*. S. 163: „Ahead of himself anticipating the future, behind himself remembering the past, beyond himself putting himself in the place of others, man is essentially outside and at a distance from himself. Spirit is thus a name for the ecstatic essence of man. As ecstatic existence, man lights the world and lets it be seen. Thus he is the clearing of Being.“ Harries erkennt zwar den Zusammenhang zwischen Seele und Zeitlichkeit des Daseins, verkennt aber, daß „Geist“ Heideggers Bezeichnung des zeitlich-geschichtlichen Wesens des *Seyns—nicht* der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins—ist.

[63] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins“. *Subjekt und Dasein* S. 87: „Im Vollzug der dreigliedrigen Zeitlichkeit hält das Dasein die Erschlossenheit von Sein-überhaupt *zeithaft* offen. Im vorlaufenden Auf-sich-zukommen, im Vollzug der eigentlichen existenzialen Zukunft schließt es die Erschlossenheit von Sein-überhaupt auf.“ S. 88: „Die dergestalt in sich dimensionierte Zeit des Seins-überhaupt ist ein Horizont, sofern sie zeitigend offengehalten wird im Vollzug er Zeitlichkeit des Daseins.“

ursprüngliche Zeit vom Dasein vollzogen wird.[64]

Im seinsgeschichtlichen Denken erscheint dasselbe Wesensgeflecht in einer anderen Blickrichtung, in derjenigen des *Zeit-Raums*, d.h. „der berückend-entrückende sammelnde Umhalt, der so gefügte und entsprechend stimmende Ab-grund, dessen Wesung in der Gründu ng des ‚Da' durch das Da-*sein* [...] geschichtlich wird."[65] Insofern das Dasein im zugeworfenen Entwerfendsein sich bergend bei den Dingen aufhält und Welt in die vier Bedeutsamkeitsrichtungen des Gevierts aufgehen läßt, eröffnet das Da-sein in diesem *zeithaft gegliederten* Sichaufhalten bei Welt und Ding den Wesensraum, worin das *geschichtlich* sich-ihm-Zuwerfende, der ereignende Zuwurf, das Da*sein* so er-eignen kann, daß sich ihm die Wahrheit des Seyns als das *Auf-es-Zukommende* aus der *Wieder-holung des Gewesenen* für das *entdeckend-bergende Verhalten* zum Seienden zeigen kann. „Geist" und „Seele" sind Heideggers in Anlehnung an Trakl geprägte Worte für das, was in der seinsgeschichtlichen Sprache als „Seyn" und „Dasein" bezeichnet werden;[66] das ihnen beiden „gemeinsame" Wesen, *die Kehre im Ereignis als die „Mitte" für die Ereignung des ereigneten Daseins durch das ereignende Seyn*, ist die „Flamme" im Sinne entweder des „Entflammens" (der ereignende Zuwurf im Sicheröffnen der Wahrheit) bzw. des „Entflammenden" oder des „Flammenden" (das ekstatisch-antwortend-ereignete Offensein des Daseins *für* die Wahrheit des Seyns).[67]

Die „der Seele eigene Flamme" erläutert Heidegger auf folgende Weise:

> Diese Flamme ist das Glühen der Schwermut, die „Sanftmut der einsamen Seele" [...].[68]
>
> Das Einsame vereinzelt nicht in die Zerstreuung, der jede bloße Verlassenheit preisgegeben ist. Das Einsame trägt die Seele dem Einzigen zu, versammelt sie in das Eine und bringt ihr Wesen so auf die Wanderschaft. Als die einsame Seele ist sie die wandernde.[69]

Das Wesen des „Ent-flammenden" als des zeitlich-ekstatischen Außer-sich bezeichnet Hei-

---

[64] Vgl. F.-W. v. Herrmann, „Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins". *Subjekt und Dasein* S. 90–91: „[Dasein ist] nur insofern zu sich selbst eröffnet [...], als es darin offen ist für die Erschlossenheit von Sein-überhaupt. Diese reicht über die Selbsteröffnetheit der Existenz hinaus. In der Erschlossenheit des eigenen Seins steht das Dasein sowenig auf sich selbst, daß es darin gerade in der Erschlossenheit von Sein-überhaupt steht, die es nicht gesetzt und in die es sich nicht selbt gebracht hat, sondern i n der es sich mit seinen Ekstasen je schon versetzt findet. Es ist an es selbst überlassen nicht, um nur in seinem eigenen Sein zu kreisen, sondern um mit seinem ekstatischen Sein die zeithafte Erschlossenheit von Sein-überhaupt ekstatisch zeitigend offenzuhalten. Desgleichen ist die zeithafte Erschlossenheit von Sein-überhaupt keine subjektive, vom Subjekt gesetzte Zeit, weil sie das daseinsmäßige Zeitigen in den drei Ekstasen schon unterläuft."

[65] *Beiträge zur Philosophie* §242 „Der Zeit-Raum als der Ab-grund". S. 386. Wegen des Miteinbeziehens des Raums in die Zeitigung der Zeitlichkeit über den beiden gemeinsamen, ontologisch berückend-entrückenden Wesenscharakter ändert sich der seinsgeschichtliche Begriff der Zeitlichkeit gegenüber der transzendental-horizontalen Auffassung in wesentlichen Grundzügen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Zur allgemeinen Thematik der seinsgeschichtlichen Begriff der Zeitlichkeit vgl. aber *Beitrage zur Philosophie* §§238–242.

[66] Vgl. die völlig fehlgeschlagene Interpretation von Jacques Derrida in Teil IX von *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée: Paris, 1987. Derridas Text benutzt Heideggers Trakl-Schriften als Anlaß, die in Anlehnung an Trakl geprägten Grundworte dem eigenen Originalitätsbedürfnis zu unterjochen. Im Hinblick auf ein Verständnis des Heidegger-Trakl Verhältnisses halte ich diesen Text für überhaupt nicht hilfreich.

[67] Ich habe um der Verständlichkeit willen das Grundwort „Entflammen" gegen das (Ent-)Flammende möglicherweise etwas stärker abgegrenzt, als Heidegger es selber tut. Vgl. Z.B. *Unterwegs zur Sprache* S. 56–58: „Der Geist ist das Flammende und erst als dieses vielleicht ein Wehendes"; aber „Das Flammende ist das Außer-sich", „jenes Außer-sich des Entflammenden", Insofern das Wesen des Geistes im Entflammen beruht, bricht er Bahn", „‚Flammend' reißt der Schmerz fort"; „Dieses flammende Anschauen ist der Schmerz", „Das flammende Anschauen bestimmt das Große der Seele".

[68] „In ein altes Stammbuch". *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 40. Zeilen 2–4: „Immer wieder kehrst du Melancholie, / O Sanftmut der einsamen Seele. / Zu Ende glüht ein goldener Tag."

[69] *Unterwegs zur Sprache* S. 57.

degger als die „Sanftmut der einsamen Seele“. Dieses „ent-fachende“, „ent-flammende“ Wesensgeschehen, das *als* ent-fachende und ent-flammende am *Entflammen* teilhat, ist die Weise, in der das „seelische“ Dasein als Einsames von der ereignend-entflammenlassenden Gestimmtheit („Sanftmut“) betroffen wird.[70] Das „Einsame“, warnt Heidegger, ist hier nicht im Sinne des Allein- bzw. Verlassenseins zu verstehen, sondern ist diejenige Weise zu sein, die das Dasein dem „Einzigen“ zuträgt und es in das „Eine“ versammelt.

Das Eine Einzige ist in Heideggers Sprachgebrauch immer als das Seyn zu verstehen.[71] Daß das Seyn „eins“ und sogar das „einzigste“ sei, ist nicht in Anlehnung an die Auslegung des Seins des Seienden als ständige Anwesenheit „monistisch“ zu verstehen, sondern: Durch die Versammlung in das „Eine“, die Ereignung durch das Seyn, wird das Dasein auf die Wanderschaft, auf das Unterwegs *und so auf die eigenste, unüberholbare Möglichkeit zu sein* zurückgebracht. Das Unterwegs als das Vorauswandern wurzelt seinerseits im ekstatisch-zeitlichen Außer-sich des Daseins, welches nur als Außer-*sich* geschehen kann, indem es auf ein „Äußeres“ aus ist: Das Seyn. Die „einsame“ Seele ist folglich auch die „wandernde“, die Ver-einsamung des Daseins als dessen *Ereignung* ist dessen Aufgehen in das zeitlich-ekstatische Außer-sich *für* die zeithaft-geschichtliche Wesung der Wahrheit des Seyns.[72]

G. Das „flammende Anschauen“

Das Phänomen des daseinsmäßigen Offenseins für die sichlichtende Wahrheit des Seyns bezeichnet Heidegger in Anlehnung an das Gedicht „Das Gewitter“ auch als „flammendes Anschauen“:

> O Schmerz, du flammendes Anschaun
> Der großen Seele![73]

Heidegger kommentiert diese Zeilen mit folgenden Worten:

> Das Große der Seele mißt sich an der Weise, wie sie das flammende Anschauen vermag, wodurch sie im Schmerz heimisch wird. Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwendiges Wesen.
>
> „Flammend“ reißt der Schmerz fort. Sein Fortriß zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmens und Jagens ein, das, den Himmel stürmend, Gott erjagen möchte. So scheint es, als sollte der Fortriß das, wohin er reißt, überwältigen, statt es in seinem verhüllenden Leuchten walten zu lassen.
>
> Dies aber vermag das „Anschauen“. Es löscht den flammenden Fortriß nicht aus, sondern fügt ihn in das Fügsame des schauenden Hinnehmens zurück. Das Anschauen ist der Rückriß im Schmerz, wodurch dieser seine Milde erlangt und aus ihr sein entbergend-geleitendes Walten.[74]

---

[70] Vgl. das nachgelassene Gedicht, dessen erste Zeile „Der Tau des Frühlings der von dunklen Zweigen“ lautet (*Dichtungen und Briefe* Band I. S. 322. Zeilen 4–6): „Unter dem Dornenbogen lagst <du> und es grub der Stachel / Sich tief in den kristallenen Leib / Daß feuriger sich die Seele der Nacht vermähle.“

[71] Vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie* §133 „Das Wesen des Seyns“, worin Heidegger „die Wesung der Stille“ das „Endlichste und Einzigste“ nennt und die „Weisungen“ in das Seyn als „Die *Einzigkeit* des Seyns (als Ereignis), die *Unvorstellbarkeit* (kein Gegenstand), die höchste *Befremdlichkeit* und das wesentliche *Sichverbergen* [. . .]“ bezeichnet.

[72] Vgl. die Zusammenfassung von Egon Vietta, „Georg Trakl in Heideggers Sicht“. In: *Die Pforte. Monatsschrift für Kultur* 5 (1953). S. 354: „Das Gedicht (des Fremdlings) sagt sich in die ‚geistlich dämmernde Bläue‘ hinein, und das ist nicht mehr eine Metapher, sondern weit unheimlicher: wir stehn vor den rätselhaften Wortzeichen der ‚Tiefe des Heiligen‘. Die Nähe des Heiligen, in das wir hier eintreten, ist beschattet von Schmerz. Gerade am Schmerz offenbart sich, daß nicht subjektive Leiden gemeint sind, sondern der Schmerz jener Wanderschaft, der vom alten Welt‚bild‘ des Tier-menschen (animal rationale) hinweg in unbekannte Zonen aufbricht. In der so geschauten Dichtung fällt ja gerade das ab, was die Grammatiker verewigen wollen: das animal rationale, das denkende Tier [. . .].“

[73] „Das Gewitter“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 157. Zeilen 25–26.

[74] *Unterwegs zur Sprache* S. 57–58.

Durch das „flammende Anschauen“ wird die Seele zugleich „groß“ und „im Schmerz heimisch“. Vermittelst des „flammenden Anschauens“ vermag das Dasein, im Schmerz zu „wohnen“, d.h. sich im Schmerz aufzuhalten.[75] Der Schmerz „nimmt“ an dem gegenwendigen (d.h. kehrigen) Bezug zwischen Dasein und Seyn „teil“, so daß der Schmerz das Offenhaltende für die Erfahrung der Mitte für Welt und Ding als den Unter-Schied ist.

Als dieses „flammend“-Offenhaltende eröffnet der Schmerz nicht nur den Wesensbereich von Welt und Ding, von der Zusammengehörigkeit der Sterblichen zu Welt und von Welt zu den Sterblichen, sondern zugleich auch die Wesensdimension für das Sichzeigen des Himmels und der Göttlichen. Die von Heidegger in Anlehnung an Trakl verwendeten Grundworte könnten aber zum Mißverständnis führen, daß dieses Wesensgeschehen ein „gewaltiges“ (im ontischen Sinne) wäre, als ob durch den Schmerz der Himmel „erstürmt“, der Gott „erjagt“ werden sollte.[76] Im Gegensatz dazu geht es darum, das Wohin des schmerzhaften Reißens „in seinem verhüllenden Leuchten walten zu lassen“. Dies leistet das „flammende Anschauen“, indem es das schmerzhafte Fortreißen in das „Fügsame des Hinnehmens“ zurückfügt, d.h. das Außer-sich des Daseins ist als als Außer-*sich* zugleich ein *Auf-sich-Zurückkommen* aus dem schmerzhaften Offenhalten der Mitte für Welt und Ding, Himmel und Erde.

Indem das Dasein diese Mitte als das Woher seines Zurückkommens auf sich aus der Erfahrung des Sichlichtens der Wahrheit des Seyns erfährt, erfährt es die Eröffnung des Offenen auch nicht als ein „Anderes“, das „erjagt“ bzw. „erstürmt“ werden müßte, sondern als die Eröffnung seines eigenen Selbstseins, in welcher Eröffnung das Sichzeigen des Göttlichen als ihr wesenhaft zugehörig erweist. Indem auch die Zusammengehörigkeit von Seyn und Dasein so offenbar wird, wird auch der *kehrige* Bezug des Daseins zum Seyn sichtbar als das gegenseitige Angewiesensein des Fortreißens (des Schmerzes) und des Auf-sich-Zurückkommens (des „Anschauens“).

H. Die Ankunft des Scheinenden

Heidegger faßt das oben besprochene Wesensgeflecht mit folgenden Worten zusammen:

> Der Geist ist Flamme. Glühend leuchtet sie. Das Leuchten geschieht im Blick des Anschauens. Solchem Anschauen ereignet sich die Ankunft des Scheinenden, worin alles Wesende anwest. Dieses flammende Anschauen ist der Schmerz.[77]

Die Wesung des „Geistes“ als „Flamme“ geschieht als „leuchtendes Glühen“. Das „Glühen“ ist die Weise, wie die Flamme, sich im ent-flammenden Ent-fachen offenbarend, von sich kundgibt, und in dieser leuchtenden Kundgebung von sich zugleich auch Anderes be-leuchtet, so daß dieses Andere sichtbar wird.

Im Sichtbarmachen des Anderen zieht sich aber die Erfahrung der „Flamme“ als *thematische* Erfahrung zugunsten des von ihr Sehengelassenen zurück. Dem „Blick des Anschauens“,

---

[75] Vgl. §18 D. „ Aufenthalt und Ort“.

[76] Dies wäre ein machenschaftlicher Bezug zum Heilen und Heiligen. Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §61 „Machenschaft“. S. 127: „[...] je entschiedener dergestalt die Machenschaft sich verbirgt, um so mehr drängt sie auf die Vorherrschaft dessen, was ihrem Wesen ganz entgegen zu sein scheint und doch ihres Wesens ist, auf das *Erlebnis* [...].“ Der Wille, den Himmel zu erstürmen und Gott zu erjagen, besteht ja gerade im unbedingten Bedürfnis, den Himmel und die Himmlischen zu *er-leben*, statt sie in ihrer ihr eigenen Seinsweise zu belassen. Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 68: „Das Sanfte des Geistes ist in das Erjagen des Gottes gerufen, sein Scheues in das Stürmen des Himmels. [...] Der flammende Fortriß dieses Stürmens und Erjagens reißt ‚die steile Festung‘ nicht nieder; erlegt das Erjagte nicht, sondern läßt es in das Schauen der Anblicke des Himmels erstehen, deren reine Kühle den Gott verhüllt.“

[77] *Unterwegs zur Sprache* S. 58.

der dieser Weisung auf das beleuchtend Sehengelassene folgt, ereignet sich die „Ankunft des Scheinenden“, das φαίνεσθαι des φαινόμενον. In der Ankunft des Scheinenden „verschwindet“ aber nicht das sichzeigend-Beleuchtende selber, sondern bleibt als unthematisch sich vollziehendes Wesensgeschehen „in“ und „als“ das von ihr Beleuchtete *geborgen*. Das Beleuch*tende*, insofern es sich zeigt im *bergenden* Verhältnis zu ihm als *Sein bei* dem Beleuch*teten*, nennt Heidegger das „Anwesen des Wesenden“, oder, um dies in die rein philosophische Sprache Heideggers zu über-setzen, die Wesung der Wahrheit des Seyns *als im Seienden geborgener* Wahrheit.

Das „flammende Anschauen“ ist deswegen mit dem „Schmerz“ am innigsten verbunden, weil das flammende Anschauen sich nur dann vollzieht, wenn das Dasein im Offenhalten des Fortreißens gehalten ist, d.h. wenn sich das Dasein auf seine eigenste, eigentlichste Seinsverfassung als das Außersichsein für die Erfahrung der Wesung der Wahrheit des Seyns ein-läßt. „Flammendes Anschauen“ und „Schmerz“ bezeichnen (fundamental-ontologisch gesprochen) das Außer-sich-Geraten der *ekstatischen* Zeitlichkeit, welche als das Sichoffenhalten für die sich in ihr zeigende *horizontale* Zeit geschieht.

Deshalb behauptet Heidegger, daß das flammende Anschauen das „Große der Seele“ bestimmt;[78] das heißt nämlich, daß das Dasein nur in dem „Maß“ sein Da zu *sein* vermag, als es sich auf die (seinsgeschichtlich gesprochen) Inständigkeit in der Kehre einläßt. Das heißt ferner, daß die Entscheidung über die jeweilige geschichtliche Art und Weise des „flammenden Anschauens“ zugleich und wesenhaft auch eine geschichtliche Entscheidung darüber ist, wie das Dasein sich als Da-*sein* vollzieht.

I. Der Grundzug der „großen Seele“

Den Zusammenhang zwischen der „großen Seele“ und dem „Schmerz“ versucht Heidegger auf folgende Weise noch deutlicher herauszuheben:

> Alles Beseelte ist dem Grundzug der großen Seele entsprechend nicht nur schmerzlich gut, sondern einzig auf diese Weise auch wahrhaft; denn kraft der Gegenwendigkeit des Schmerzes kann das Lebende sein Mitanwesendes in seiner jeweiligen Art verbergend entbergen, wahr-haft sein lassen.[79]

Die Wendung „schmerzlich gut“ entnimmt Heidegger dem Gedicht „Heiterer Frühling“:

> So schmerzlich gut und wahrhaft ist, was lebt;
> Und leise rührt dich an ein alter Stein:
> Wahrlich! Ich werde immer bei euch sein.
> O Mund! der durch die Silberweide bebt.[80]

Das Lebendige, das durch den „Geist“ mit „großer Seele“ beschenkt worden ist, nennt Heidegger „schmerzlich gut“.[81] „Gut“ ist eine Derivation von der indogermanischen Wurzel „ghedh-“, welches „umklammern“, „fest zusammenfügen“ heißt. Daß Heidegger „gut“ in diesem ursprünglichen Sinne versteht, bezeugen folgende Zeilen:

---

[78] *Unterwegs zur Sprache* S. 58.

[79] *Unterwegs zur Sprache* S. 58.

[80] „Heiterer Frühling“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 50. Teil 3. Zeilen 37–40.

[81] „Leben“ und „Lebendiges“ sind in diesem Zusammenhang nicht als Leben bzw. Lebendiges im Gegensatz zum Dasein zu verstehen, sondern bezeichnen das sowohl dem Menschen als auch dem Tier gemeinsame Aufgewiesensein auf Welt. Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 58: „ Der Geist, der ‚große Seele‘ gibt, ist als Schmerz das Beseelende. Die also begabte Seele aber ist das Belebende.“

> Nur was seelenvoll lebt, vermag seine Wesensbestimmung zu erfüllen. Kraft dieses Vermögens taugt es zum Einklang des wechselweisen Sichtragens, wodurch alles Lebendige zusammengehört. Gemäß diesem Bezug des Taugens ist alles, was lebt, tauglich, d.h. gut.[82]

Im auseinanderreißenden Schmerz ist wesenhaft auch der „Einklang des wechselweisen Sichtragens“ als das „Gute“ miterschlossen. Das Zusammengehören alles Lebendigen ist das Mitangewiesensein auf die allem Lebendigen gemeinsame Dimension für die Eröffnung der Möglichkeit alles Sichaufhaltens in Welt. Dieser Begriff des Mitseins[83] bezeichnet Heidegger an dieser Stelle seiner Erörterung als das „Gute“.[84]

Das „Beseelte“, behauptet Heidegger, sei einzig „dem Grundzug der großen Seele entsprechend“ auch „wahrhaft“, d.h. der Wahrheit „innewohnend“. Der „Grundzug“ der „großen Seele“ ist aber der „Geist“, der „große Seele“ gibt, das Grundgeschehen der Lichtung der Wahrheit des Seyns. Indem das „seelische“ Dasein diesem Grundgeschehen ent-spricht, *ist* das Dasein „wahrhaft“, der Wahrheit *gemäß*. Aus diesem wahrhaften Ent-sprechen als der „Gegenwendigkeit des Schmerzes“ heraus kann das „Lebende“ sein „Mitanwesendes in seiner jeweiligen Art verbergend entbergen, wahr-haft sein lassen.“

Durch die Erfahrung der Wahrheit des Seyns wird das Dasein selbst wahr-haft in dem Sinne, daß es dadurch die Weisung empfängt, wie das „Mitanwesende“, d.h. das innerweltliche, sowohl daseinsmäßige als auch nichtdaseinsmäßige Seiende[85] begegnen zu lassen sei. Auf diese Weise läßt das Dasein das begegnende innerweltliche Seiende „wahr-haft“ sein, nämlich gemäß der jeweiligen geschichtlichen Weisung der Wahrheit des Seyns. „Entbergend“ ist dieses Seinlassen deswegen, weil es das Seiende begegnend erscheinen läßt; „verbergend“ ist es aber in dem Sinne, daß im Vollzug des Begegnenlassens die Lichtung der Wahrheit des Seyns als *thematisch* und *voll* aufgeschlossener Wahrheitsvollzug nicht mehr gesichtet ist.

J. Der Gesang des Schmerzes

Heidegger greift auf die oben zitierte Strophe aus „Heiterer Frühling“[86] zurück, um den Zusammenhang zwischen dem dort genannten „Stein“ und dem „Schmerz“ zu erläutern. Heidegger knüpft seine Ausführungen an seine frühere Deutung der 11. Zeile von „Ein Winterabend“ („Schmerz versteinerte die Schwelle.“) in „Die Sprache“ an,[87] um die Verbindung zwischen

---

[82] *Unterwegs zur Sprache* S. 58. Die Rede von „Taugen“ und „tauglich“ bezieht sich vermutlich auf die mehrdeutigen altgriechischen Ausdrücke ἀρετεῖν und ἄριστος, und sollte als Hinweis auf die klassische Vorstellung vom „Guten“ als ἀρετή (Tauglichkeit) verstanden werden. Dieser Vorstellung entspricht u.a. das in Platons *Politeia* dargestellte, nach dem παράδειγμα der εἴδη wohlgeordnete und geregelte öffentliche Zusammensein in der Polis; Heidegger schließt sich an die Bedeutung von „gut“ in diesem spezifischen Sinne an.

[83] Vgl. *Sein und Zeit* §26 „Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein“. S. 159: „Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“

[84] Eine ausführliche Kontrastierung von Heideggers Begriff des „Guten“ mit seinem Verständnis des „Bösen“ liegt außerhalb der Reichweite gegenwärtiger Schrift. Weil aber das Wesen des Bösen laut Heidegger im „Versetztsein in das Ungesammelte des Unheilen“ besteht, kann andeutungsweise gesagt werden, daß der Gegensatz zwischen „gut“ und „böse“ in diesem spezifischen seinsgeschichtlichen Sinn im Vollziehen bzw. im Ausfallen des Versammeltwerdens in das Angewiesensein auf die Wahrheit des Seyns für das Aus-sein auf Welt besteht.

[85] Der Zusammenhang macht es klar, daß vom innerweltlichen Seienden schlechthin und nicht spezifisch um das vergegenständlichte, auf den Horizont der ständigen Anwesenheit entdeckte Seiende die Rede ist.

[86] „Heiterer Frühling“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 50. Teil 3. Zeilen 37–40.

[87] Vgl. §21 C. „Wanderer tritt still herein. . .“ für Heideggers Deutung der relevanten Stellen aus „Ein Winterabend“. Vgl. auch *Unterwegs zur Sprache* S. 59: „Im Stein verbirgt sich der Schmerz, der, versteinernd, sich in das Verschlossene des Gesteins verwahrt, in dessen Erscheinen die uralte Herkunft aus der stillen Glut der frühesten Frühe leuchtet, die als vorausgehender Anbeginn auf alles Werdende, Wandernde zukommt und ihm die nie ein-

dem Schmerz und dem Stein herzustellen: „Das alte Gestein ist der Schmerz selbst, insofern er erdhaft die Sterblichen anblickt. Der Doppelpunkt nach dem Wort ‚Stein' am Ende des Verses zeigt an, daß hier *der Stein* spricht. Der Schmerz selbst hat das Wort."[88] Diese Deutung von Trakls Interpunktion führt Heidegger wiederum zur Behauptung: „Die Strophe ist der reine Gesang des Schmerzes, gesungen, damit sie die dreiteilige Dichtung vollende, die ‚Heiterer Frühling' heißt."[89] Der Gesang des Schmerzes kommentiert Heidegger auf folgende Weise:

> Dem gewöhnlichen Vorstellen erscheint das gegenwendige Wesen des Schmerzes, daß er als zurückreißender Riß erst eigentlich fortreißt, leicht als widersinnig. Aber in diesem Anschein verbirgt sich die Wesenseinfalt des Schmerzes. Sie trägt flammend am weitesten, wenn sie anschauend am innigsten an sich hält.
>
> So bleibt der Schmerz als der Grundzug der großen Seele die reine Entsprechung zur Heiligkeit der Bläue. Denn diese leuchtet dem Antlitz der Seele entgegen, indem sie sich in ihre eigene Tiefe entzieht. Das Heilige währt, wenn es west, je nur so, daß es in diesem Entzug verhält und das Anschauen in das Fügsame verweist.[90]

Der Schmerz reißt als „zurückreißender Riß" erst eigentlich „fort". Der Schmerz ist das in Anlehnung an Trakl geprägte seinsgeschichtliche Grundwort für den gegenwendigen Bezug der Kehre im Ereignis, die als die kehrige, gegenschwingende Struktur des ereig neten Entwerfens sowohl das „Zurückreißen" (Auf-sich-Zurückkommen) als auch das „Fortreißen" (Außer-sich) in sich einschließt.[91]

Dieser „Anschein" des „Wider-sinnigen", sagt Heidegger, birgt die „Wesenseinfalt des Schmerzes" in sich. „Anschein" ist hier nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, sondern wird von Heidegger im Sinne des Heran-scheinens, des sich darbietenden Scheinens (φαίνεσθαι) gemeint. Dem „gewöhnlichen Vorstellen" kann dieser An-schein leicht als „wider-sinnig" erscheinen, d.h. er läuft wider den „Sinn", insofern das „Sinnige" mit dem das Wesen des Menschen als animal rationale sichtenden Verständnisvollzug zusammen fällt. In diesem spezifischen Sinne „wider-sinnig", bleibt die „Wesenseinfalt" des Schmerzes für das „Sinnvolles" sichtende, gewöhnliche Vorstellen deswegen verborgen, weil es in seinem Sichten nicht auf das ontologisch ursprünglichere Wesen des Schmerzes achtet und es in der Sichtung des Menschen als animal rationale über-sieht. Deswegen trägt die Wesung des Schmerzens auch dann „flammend" als der Wesensvollzug des ek-statischen Außer-sich am weitesten, wenn sie „anschauend am innigsten an sich hält", d.h. sich von sich selbst her im sich-Abgrenzen gegen die Auslegung des Menschen als animal rationale zugunsten der innigsten Inständigkeit in der Kehre versteht.

In diesem Sinne ist der Schmerz die „reine Entsprechung zur Heiligkeit der Bläue". Die

---

holbare Ankunft seines Wesens zubringt." Die Bezeichnung des Schmerzes als „versteinernd" ist ein deutlicher Hinweis auf „Ein Winterabend".

88 *Unterwegs zur Sprache* S. 59.

89 *Unterwegs zur Sprache* S. 60. Da Heidegger hier weitgehend die vorangegangenen Analysen um der Verständlichkeit willen wiederholt, dürfen sie hier übergangen werden. Vgl. z.B. *Unterwegs zur Sprache* S. 60: „Das Gestörte, Verhemmte, Unheile und Heillose, alles Leidvolle des Verfallenden ist in Wahrheit nur der einzige Anschein, in dem sich das ‚Wahrliche' verbirgt: der alles durchwährende Schmerz. Darum ist der Schmerz weder das Widrige noch das Nützliche. Der Schmerz ist die Gunst des Wesenhaften alles Wesend en. Die Einfalt seines gegenwendigen Wesens bestimmt das Werden aus der verborgenen frühesten Frühe und stimmt es in die Heiterkeit der großen Seele."

90 *Unterwegs zur Sprache* S. 60–61.

91 Vgl. zur Erläuterung dieses kehrigen Bezugs zwischen Da-sein und Seyn u.a. *Beiträge zur Philosophie* §255 „Die Kehre im Ereignis".

„Heiligkeit“ der Bläue ist Heideggers Bezeichnung für das Wesen der Bläue. Die „Bläue“ ist dasjenige Wesungsphänomen, welches „dem Antlitz der Seele entgegenleuchtet“, d.h. dasjenige, was um die Seele herum ist, lichtet und zugleich die Seele überhaupt sehen läßt und mit Sicht beschenkt, und zwar dadurch, daß die Bläue „sich in die eigene Tiefe entzieht“, d.h. sich *als* thematische Erfahrung des Entgegenleuchtenden zugunst en der Sichtung des Beleuchteten *geborgen* wird. Die unverkennbare Ähnlichkeit dieser ontologischen Wesensstruktur mit derjenigen der Kehre läßt erkennen, daß die „Heiligkeit der Bläue“ Heideggers Grundwort für die *Wahrheit des Seyns* ist. Der Schmerz ist folglich die „reine Entsprechung“ zur Wahrheit des Seyns, oder die *Inständigkeit* als das antwortende Ent-sprechen dem An-spruch des Seyns.

Das sichlichtend sich entziehende Wesen der Wahrheit des Seyns west aber so an, daß es das Anschauen lichtend-verbergend in das „Fügsame“ verweist. Das „Füg-same“ meint aber das, was am Wesen der Fügung der Fuge der Wahrheit des Seyns teilhat.[92] Als in das „Füg-same“ verwiesen, erfährt das anschauende Dasein die jeweilige Fügung (die ontologische Wesungsgestalt) der jeweiligen geschichtlichen Wesungsweise der Wahrheit des Seyns. Verwiesen auf diese stellt sich das Da-sein dem Grund-gefüge des Seyns durch die jeweilige geschichtlich bedingte Weise der Er-eignung zur Verfügung.

K. Die „ungebornen Enkel“

Durch einen Hinweis auf das Gedicht „Grodek“ bringt Heidegger den Schmerz in Zusammenhang mit der „Flamme des Geistes“:

> O stolzere Trauer! ihr ehernen Altäre
> Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz,
> Die ungebornen Enkel.[93]

Nach Heidegger heißen die genannten „Ungeborenen“ deswegen „Enkel“,

> weil sie nicht Söhne seine können, d.h. keine unmittelbaren Nachkommen des verfallenen Geschlechtes. Zwischen ihnen und diesem Geschlecht lebt eine andere Generation. Sie ist anders, weil andersartig gemäß ihrer anderen Wesensherkunft aus der Frühe des Ung eborenen. Der „gewaltige Schmerz“ ist das alles überflammende Anschauen, das in die sich noch entziehende Frühe jenes Toten vorblickt, dem die „Geister“ der früh Gefallenen entgegenstarben.[94]

Die „ungebornen Enkel“ sind das, was Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* die „Zu-künftigen“ nennt. Als die eigentlichen, erst vorzubereitenden Vorauswandernden sind sie „die langsamen und langhörenden Gründer dieses Wesens der Wahrheit [der Wesung des Seyns].“[95] Genährt von der „heißen Flamme des Geistes“ sind sie diejenigen, die, durch die „andere

---

[92] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §16 „Philosophie“. S. 45: „*Die Philosophie ist eine Fuge im Seienden als die sich dem Seyn verfügende Verfügung über seine Wahrheit*.“ Vgl. auch §27 „Das anfängliche Denken (Begriff)“. S. 64: „Das anfängliche Denken ist der ursprüngliche Vollzug von Anklang, Zuspiel, Sprung und Gründung in ihrer Einheit. [. . .] Begriffen wird, was hier einzig und immer zu begreifen ist, das Seyn je nur in der Fügung jener Fugen.“

[93] „Grodek“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 167. Zeilen 16–18.

[94] *Unterwegs zur Sprache* S. 62. Die Rede von den „Geistern“ der früh Gefallenen bezieht sich wahrscheinlich auf Zeilen 13–15 von „Grodek“: „Es schwankt der Schwester Schatten durch den schweigenden Hain, / Zu grüßen die Geister der Helden, die blutenden Häupter; / Und leise tönen im Rohr die dunkeln Flöten des Herbstes.“

[95] *Beiträge zur Philosophie* §248 „Die Zukünftigen“. S. 395. Vgl. im gleichen Paragraphen: „Die Zu-künftigen sind jene Künftigen, auf die als die rückwegig Er-wartenden in opfernder Verhaltenheit der Wink und Anfall der Fernung und Nahung des letzten Gottes zu kommt.“

Generation“ der „Unter--gehenden“ vorbereitet,[96] sich endgültig von der herkömmlichen Wesensgestalt des Menschen als animal rationale verabschieden und in das Da-sein aufgehend die volle Wesung der Wahrheit des Seyns *als* solche erfahren.

Auf diese Weise werden die Zu-künftigen „in der Bestreitung dieses Streites [von Welt und Erde] das Ereignis erstreiten und im weitesten Rückblick sich des größten Geschaffenen als der erfüllten Einmaligkeit und Einzigkeit des Seins erinnern.“[97] Dies ist aber keineswegs als die *eigene* Leistung der Unter-gehenden und der Zu-künftigen zu betrachten, sondern als ein Wesensgeschehen *im Seyn selbst*, als eine spezifische geschichtliche Weise, wie das Da--sein als „das alles überflammende Anschauen“ vom Seyn als der „Geist der früh Gefallenen“ er-eignet wird.

L. Der Ort als die Abgeschiedenheit

Dieser „Geist“ steht in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Abgeschiedenheit, und zwar so, daß die Abgeschiedenheit *als* der „lautere“ Geist west:

> Die Abgeschiedenheit west als der lautere Geist. Sie ist das in seiner Tiefe ruhende, stiller flammende Scheinen der Bläue, die eine stillere Kindheit in das Goldene des Anbeginns entflammt. Dieser Frühe entgegen blickt das goldene Antlitz der Elisgestalt. [. . .] Die Abgeschiedenheit ist in der Art ihres Flammens selbst der Geist und als dieser das Versammelnde. [. . .] Die Abgeschiedenheit ist die Versammlung, durch die das Menschenwesen in seine stillere Kindheit und diese in die Frühe eines anderen Anbeginns zu rückgeborgen wird. Als Versammlung hat die Abgeschiedenheit das Wesen des Ortes.[98]

Die Abgeschiedenheit west als der „lautere“, d.h. „reine“, „klare“ oder „echte“ Geist. Sie ist als der „lautere“ Geist der mit „Laut“ beschenkte Geist, der, auf diese Weise er-läutert, zum lauteren, „in seiner Tiefe ruhenden“ Scheinen der Bläue wird. Als dieses voll wesende, läutende Scheinen ent-flammt der Geist eine „stillere Kindheit“ in das „Goldene des Anbeginns“. Indem die Abgeschiedenheit so west, ist sie „in der Art ihres Flammens selbst der Geist und als dieser das Versammelnde“. Die Wesung der Abgeschiedenheit ist, im *Wie* ihrer flammenden, ent--fachenden Wesung, selbst die Wesung des Geistes, und als die Wesung des Geistes zugleich das Versammelnde. Indem aber die Abgeschiedenheit als das Versammelnde west, ist sie dasjenige Wesende, worin alles zusammenläuft, das Wesende, das zu sich ins Höchste und Äußerste versammelt und so alles durchdringt und durchwest. Die Abgeschiedenheit holt Trakls Gedicht zu sich ein, verwahrt es als das Eingeholte und durchscheint und durchleuchtet das versammelte Gedicht so, daß erst sie es in sein Wesen entläßt.[99] Die Abgeschiedenheit ist der gesuchte Ort von Georg Trakls Gedicht.

Was es heißt, daß die Beachtung des Orts in den phänomenologisch-hermeneutischen Aufweis der Abgeschiedenheit als den erfragten Ort von Georg Trakls Gedicht mündet, erläutert Heidegger in den nachfolgenden Textabschnitten. Diese Textabschnitte gliedern wir in sieben gedankliche Einheiten: α) Verlautbarung und Stille; β) das Sein zum Tode und die Verlautbarung; γ) die Ankunft der wahren Zeit; δ) der Gesprächscharakter des Offenhaltens der Wahrheit; ε) die Eröffnung der Dimension für die Erfahrung des Wesens der Sprache; ζ) die Fügung des Orts; η) das Verhältnis des Orts zum dichterischen Ent-sprechen.

---

[96] Vgl. *Beiträge zur Philosophie* §250 „Die Zukünftigen“. S. 397: „*Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*. [. . .] Die *Unter-gehenden* im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter--laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen, die unausgesetzt sich dem Fragen aussetzen.“

[97] *Beiträge zur Philosophie* §252 „Das Da-sein und die Zukünftigen des letzten Gottes“. S. 399.

[98] *Unterwegs zur Sprache* S. 62–63.

[99] *Unterwegs zur Sprache* S. 33.

α) *Verlautbarung und Stille.*

Heidegger tritt einem möglichen Mißverständnis der Sache entgegen, indem er fragt: „Ist die Abgeschiedenheit nicht ein einziges Schweigen der Stille? Wie kann die Abgeschiedenheit ein Sagen und Singen auf den Weg bringen?“[100] Heidegger antwortet: „Doch Abgeschiedenheit ist nicht die Ödnis der Abgestorbenheit. In der Abgeschiedenheit durchmißt der Fremdling den Abschied vom bisherigen Geschlecht. Er ist unterwegs auf einem Pfad.“[101] Die Abgeschiedenheit ist zwar „ein einziges Schweigen der Stille“, aber nicht in dem Sinne, in dem diese Grundworte faktisch-ontisch von der sprachlichen Verlautbarung her verstanden werden. Die Einzigkeit der Abgeschiedenheit ist die Einzigkeit des Seyns; deren Schweigen das Unterschlagende, das im Unterschlagen des nennenden Wortes in das Seyn zurück-schlägt und so den Schlag des ver-wesenden Geschlechts in den rechten Schlag verweist, d.h. das Dasein aus der Ver-wesung in die Wahrheit des Seyns stillt.

Die Abgeschiedenheit bringt so auf den Weg. Wer der Abgeschiedenheit ent-spricht, ist unterwegs auf einem Pfad. Heidegger erläutert diesen Pfad durch einen Hinweis auf die letzten zwei Zeilen vom Gedicht „Sommersneige“:

> Gedächte ein blaues Wild seines Pfads,
>
> Des Wohllauts seiner geistlichen Jahre![102]

Heidegger kommentiert diese Zeilen so:

> Der Pfad des Fremdlings ist „der Wohllaut seiner geistlichen Jahre“. Elis’ Schritte läuten. Die läutenden Schritte leuchten durch die Nacht. Verhallt ihr Wohllaut ins Leere? Ist jener in die Frühe Verstorbene abgeschieden im Sinne des Losgetrennten, oder ist er ausgeschieden im Sinne des Erlesenen, d.h. gesammelt in eine Versammlung, die sanfter versammelt und stiller ruft?[103]

Die Schritte auf dem Pfad sind der Vollzug des unterwegs-Seins. Daß die Schritte aber läuten, heißt, die Weise, wie man unterwegs *ist*, ist ein Ent-sprechen. Indem das ent-sprechende Dasein unterwegs ist, leuchten seine läutenden Schritte durch die Nacht. Das heißt: Dasein, das im Unterwegs ent-sprechend *ist*, findet zum Weg und hält sich im Unterwegs auf diesem auf, indem es in seiner sprachlichen Verlautbarung das ereignet-sprachliche Entwerfendsein *für* das ereignet-sprachliche Geworfensein als den *Zuruf* des Seyns vollzieht. Indem die sprachliche Verlautbarung diesem Zuruf ent-spricht, verwahrt sie ihn, gibt sie von ihm kund und „läutet“ so. Somit ist das unterwegs sprechende Dasein „gesammelt in eine Versammlung, die sanfter versammelt und stiller ruft“.

β) *Das Sein zum Tode und die Verlautbarung*

Heidegger kommentiert die zweite und dritte Strophe des Gedichts „An einen Frühverstorbenen“[104] auf folgende Weise:

> Ein Freund lauscht dem Fremdling nach. Also nachlauschend folgt er dem Abgeschiedenen und wird dadurch selbst zum Wanderer, zu einem Fremdling. Die Seele des Freundes lauscht dem Toten nach. Des

---

100 *Unterwegs zur Sprache* S. 63.

101 *Unterwegs zur Sprache* S. 63–64.

102 „Sommersneige“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 137. Zeilen 17–18. Vgl. *Unterwegs zur Sprache* S. 64.

103 *Unterwegs zur Sprache* S. 64.

104 „An einen Frühverstorbenen“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 117. Zeilen 7–15: „Jener aber ging die steinernen Stufen des Mönchsbergs hinab, / Ein blaues Lächeln im Antlitz und seltsam verpuppt / In seine stillere Kindheit und starb; / Und im Garten blieb das silberne Antlitz des Freundes zurück, / Lauschend im Laub oder im alten Gestein. // Seele sang den Tod, die grüne Verwesung des Fleisches / Und es war das Rauschen des Walds, / Die inbrünstige Klage des Wildes. / Immer klangen von dämmernden Türmen die blauen Glocken des Abends.“

> Freundes Antlitz ist ein „erstorbenes“ [...]. Es lauscht, indem es den Tod singt. Darum ist diese singende Stimme die „Vogelstimme des Totengleichen“ [...].[105] . Sie entspricht dem Tod des Fremdlings, seinem Untergang zur Bläue der Nacht.[106]

Die „Freundschaft“ charakterisiert den Bezug des Daseins zur Stimme des Gewissens, die Heidegger in *Sein und Zeit* als die „Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“,[107] bezeichnet. Das Hören auf den Gewissensruf hat den Charakter des freundlichen Nachlauschens dem Fremdling. So nachlauschend wird das hörende Dasein selber „fremd“, d.h. in das Unterwegs versetzt. Das hörende Nachlauschen wird als Fremdes, als Vorauswanderndes, vor die eigenste, unüberholbare Möglichkeit seiner selbst gebracht, d.h. vor die eigene Endlichkeit als den eigenen Tod. Das Nachlauschen ist *als* Nachlauschen aber zugleich ein Ent-sprechen, das dem Tod des Fremdlings ent-spricht. Das Ent-sprechen ist in sich zugleich ein „Singen“, eine Weise der sprachlichen Verlautbarung, die mit dem Tod des Abgeschiedenen „zugleich die ‚grüne Verwesung‘[108] jenes Geschlechtes, von dem ihm das dunkle Wandern ‚schied‘“,[109] singt. Dieses Singen gibt von der Ver-rückung aus der Ver-wesung in den rechten Schlag kund. Der Gesang des Todes ist zugleich Gesang der Eigentlichkeit. Indem der Dichter in seinem dichterisch entwerfenden Entsprechen den Gesang des Todes singt, eröffnet er allererst die Dimension, aus der her das eigentliche Da-*sein* als die Inständigkeit in der Kehre vom Seyn her erfahren werden kann, denn: „Singen heißt preisen und das Gepriesene im Gesang hüten.“[110]

γ) *Die Ankunft der wahren Zeit*

Die Seele des nachlauschenden Freundes kann aber nur dann dem Abgeschiedenen nachsinnen, „wenn dem Nachfolgenden die Abgeschiedenheit entgegenklingt, wenn der dort tönende Wohllaut läutet“.[111] Die Zugehör ist immer Zugehör eines *Zurufs*. Wenn dies geschieht, „dann erscheint der Geist des Frühverstorbenen im Glanz der Frühe. Deren geistliche Jahre sind die wahre Zeit des Fremdlings und seines Freundes“.[112] Das nachsinnende Ent-sprechen, indem es der Stimme des Freundes nachlauscht, eröffnet die Wesensdimension für die Erfahrung der eigenen Endlichkeit und somit auch für die Ankunft der wahren Zeit; denn das wahre zu-*Ende*-Sein ist eine Weise, wie das Dasein die Zeitigung der ursprünglichen Zeitlichkeit sich vollziehen läßt. Die wahre Zeit des Fremdlings und seines Freundes ist „Ankunft des Gewesenen“, die „Versammlung des Wesenden, die aller Ankunft voraufgeht, indem sie als solche Versammlung sich in ihr je Früheres zurückbirgt“.[113] Die Ankunft der wahren Zeit des Fremdlings und seines Freundes ist das *Zurückkommen auf* das, was ihr ursprüngliches Zueinander allererst ermöglicht (Gewesenheit) und den Horizont ihrer Möglichkeiten des Zueinanderseins

---

[105] Heidegger weist hier zweimal auf das Gedicht „Der Wanderer“ (2. Fassung) hin: „Schlafend wölbt sich über den Gießbach der Steg, / Folgt dem Knaben ein *erstorbenes Antlitz*, / Sichelmond in rosiger Schlucht // Ferne preisenden Hirten. In altem Gestein / Schaut aus kristallenen Augen die Kröte, / Erwacht der blühende Wind, *die Vogelstimme des Totengleichen* / Und die Schritte ergrünen leise im Wald.“ (*Dichtungen und Briefe* Band I. S. 122. Zeilen 5–11; Kursivierung von mir.)

[106] *Unterwegs zur Sprache* S. 64-65.

[107] *Sein und Zeit* §34. S. 217. Vgl. ferner François Fédier, „Des Freundes Stimme“. In: *Vom Rätsel des Begriffs*. S. 137–43.

[108] Der Querverweis bezieht sich auf Zeile 12 von „An einen Frühverstorbenen“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 117.

[109] *Unterwegs zur Sprache* S. 65.

[110] *Unterwegs zur Sprache* S. 65.

[111] *Unterwegs zur Sprache* S. 65.

[112] *Unterwegs zur Sprache* S. 65. Vgl. „Sommersneige“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 137. Zeilen 17–18.

[113] *Unterwegs zur Sprache* S. 53.

aufspannt (Zu-kunft). Die Ankunft der wahren Zeit (Gegenwart) ist aber die *Einladung des Freundes zum Gespräch*.

δ) *Der Gesprächscharakter des Offenhaltens der Wahrheit*

Durch einen Hinweis auf die letzte Strophe vom Gedicht „An einen Frühverstorbenen" leitet Heidegger das Thema des *Gesprächscharakters* der Ankunft der wahren Zeit ein. Diese Strophe lautet:

> Goldene Wolke und Zeit. In einsamer Kammer
> Lädst du öfter den Toten zu Gast,
> Wandelst in trautem Gespräch unter Ulmen den grünen Fluß hinab.[114]

Heidegger kommentiert: „Dem heimsuchenden Wohllaut der Schritte des Fremdlings entspricht die Einladung des Freundes zum Gespräch."[115] Der Wohllaut der Schritte des Fremdlings, d.h. des Vorauswandernden, geschieht nach Heidegger als „Heimsuchung". Diese Heim -suchung ist nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, sondern bezeichnet das „Suchen des Heims": Die Seele, als „Fremdes auf Erden", wird vom Wohllaut der Schritte des Fremdlings aus ihrem un-heimlichen Un-zuhause[116] in den „rechten Schlag" des Wohnens gerufen.

Dieses Wohnen ist aber gerade *nicht* das gewöhnliche Vertrautsein mit dem selbstverständlichen Zuhause-sein der durchschnittlichen Alltäglichkeit, sondern das *Unterwegs*-sein *zum* Wohnen. Die heim-*gesuchte* Seele wird zur heim-*suchenden* Seele. Zur heim-suchenden Seele wird sie, indem „die Einladung des Freundes zum Gespräch" dem „heimsuchenden Wohllaut der Schritte des Fremdlings" ent-spricht. Die Einladung des Freundes zum Gespräch ist die Bereitschaft zum Sicheinlassen auf das Gespräch mit dem Freund. In der Sprache von *Sein und Zeit* heißt das *das Hören auf den Gewissensruf*; in der Sprache der *Beiträge zur Philosophie* spricht Heidegger von der *Zugehör dem Zuruf*. Das vorauswandernde Nachfolgen des Fremdlings hat einen eindeutigen, unverwechselbaren *Gesprächscharakter*.

ε) *Die Eröffnung der Dimension für die Erfahrung des Wesens der Sprache*

Indem das vorauswandernde Nachfolgen des Fremdlings Gesprächscharakter hat, nimmt es auch am Wesen der Sprache teil. Diese Teilnahme erklärt Heidegger auf folgende Weise:

> [Das Sagen des Fremdlings] ist das singende Wandern den Fluß hinunter, das Folgen in den Untergang zur Bläue der Nacht, die der Geist des Frühverstorbenen beseelt. In solchem Gespräch schaut der singende Freund den Abgeschiedenen an. Durch sein Anschauen wird er im Gegenblick dem Fremdling zum Bruder. Mit dem Fremdling wandernd gelangt der Bruder zu dem stilleren Aufenthalt in der Frühe.[117]

---

[114] *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 117. Zeilen 23–25.

[115] *Unterwegs zur Sprache* S. 65. Die Rede von „Heimsuchung" bezieht sich vermutlich auf Zeilen 18–19 vom selben Gedicht: „Abend, da an dämmernder Mauer die Amsel sang, / Der Geist des Frühverstorbenen stille im Zimmer erschien."

[116] Vgl. *Sein und Zeit* §40. „Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins". S. 250–51: „In der Angst ist einem ‚*unheimlich*'. [...] Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein [...] wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei ..., Vertraut sein mit ... Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man, das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche ‚Zuhause-sein' in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt. Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‚Welt' zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen ‚Modus' des *Un--zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der ‚Unheimlichkeit'."

[117] *Unterwegs zur Sprache* S. 65–66.

Der Fremdling gibt in seinem singenden Sagen vom Wandern, vom Unter-Gang *zur* Bläue kund. Diese Bläue ist es, welcher der Geist des frühverstorbenen Abgeschiedenen die Seele zu Lehen gibt. Indem der frühverstorbene Abgeschiedene, oder das in den Tod voraus wandernde Dasein, sich auf das Gespräch mit dem singenden Freund einläßt, „schaut" ihn der singende Freund „an". Er bekommt den singenden Freund „zu Gesicht". Durch diesen *kehrigen* Gegenblick wird der singende Freund zum *Bruder* des Fremdlings, d.h. des frühverstorbenen Abgeschiedenen, des in den Tod vorauswandernden Daseins. Indem diese Bruderschaft abgeschlossen ist, gelangen die beiden Zusammenwandernden „zu dem stilleren Aufenthalt in der Frühe", zum *Innestehen in* der Lichtung der Wahrheit des Seyns.

Warum bezeichnet Heidegger das, wozu das Gespräch mit dem Freund führt, gerade als *Bruderschaft*? u.a. deswegen, weil das Wesen der Sprache in Trakls Gedicht als *der Schwester mondene Stimme* erscheint.[118] Durch das Abschließen der Bruderschaft „wird der Bruder des Fremdlings durch diesen erst zum Bruder seiner Schwester".[119] Erst durch das ereignet-antwortende Ent-sprechen dem An-spruch des Seyns findet das Wesen der Sprache zum rechten Ort im Unter-Schied als der offenen Stelle für die Ereignung, erst durch die Bruderschaft zeigt sich Sprache als das, was sie wahrhaft ist, d.h. *als* Sprache.

ζ) *Die Fügung des Ortes*

Heidegger sagt zusammenfassend:

> Die Abgeschiedenheit ist der Ort des Gedichtes, weil der Wohllaut der tönend-leuchtenden Schritte des Fremdlings das dunkle Wandern der ihm Folgenden in das lauschende Singen entflammt. Das dunkle, weil nur erst nachfolgende Wandern lichtet jedoch ihre Seele in die Bläue. Das Wesen der singenden Seele ist dann nur noch ein einziges Vorausschauen in die Bläue der Nacht, die jene stillere Frühe birgt.[120]

Heidegger verweist in diesem Zusammenhang zusätzlich auf eine Zeile aus dem Gedicht „Kindheit": „Ein blauer Augenblick ist nur mehr Seele."[121] Diese Zeile deutet auf das ganze Wesensgeflecht, worum es hier zu tun ist: die Ankunft der wahren Zeit (Augenblick) durch die Lichtung der Wahrheit des Seyns (Bläue) für das „Seelische" als das *Da-seiende*. Die Abgeschiedenheit ist deswegen der Ort des Gedichtes, weil das Gedicht die Folgenden in das „lauschende Singen" ruft, in das antwortende Entsprechen demjenigen, wovon der „Wohllaut der tönend-leuchtenden Schritte des Fremdlings"—als des Vorauswandernden—kund gibt.

Georg Trakls Gedicht ruft in die Abgeschiedenheit. Indem die Folgenden durch das „dunkle Wandern" sich auf die Erfahrung der Abgeschiedenheit einlassen, lichtet dieses Wandern ihre Seele „in die Bläue". Die lauschend Singenden (als die antwortend Entsprechenden) werden in das gerufen, dem es zu entsprechen gilt, in die geschichtlich sichlichtende Wahrheit des Seyns.

So aufgerufen antwortend, ist das Wesen der Seele „nur noch ein einziges Vorausschauen in die Bläue der Nacht". Das Wesen des Menschen als Da-sein ist nur noch das *Offensein für* das Entsprochene, und indem es diesem Entsprochenen ent-spricht, „nimmt" es am Wesen des Entsprochenen „teil", gibt *sich* dem Entsprochenen „zu Lehen". Die „Seele" ist dann nur mehr die Ankunft der wahren Zeit als das Offensein für das eigentliche Selbstsein und für das, was dieses eigentliche Selbstsein ermöglicht: die Wahrheit des Seyns.

---

[118] Vgl. „Geistliche Dämmerung" (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 118. Zeilen 8–13: „Auf schwarzer Wolke / Befährst du trunken von Mohn / Den nächtigen Weiher, // Den Sternenhimmel. / Immer tönt der Schwester mondene Stimme / Durch die geistliche Nacht."

[119] *Unterwegs zur Sprache* S. 66.

[120] *Unterwegs zur Sprache* S. 66.

[121] „Kindheit" II. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 79. Zeile 9.

η) *Das Verhältnis des Orts zum dichterischen Ent-sprechen*

In dieser Wesensbestimmung, sagt Heidegger, vollendet sich das Wesen der Abgeschiedenheit. Jedoch ist sie

> erst dann der vollendete Ort des Gedichtes, wenn sie als Versammlung der stilleren Kindheit und als Grab des Fremdlings zugleich jene zu sich versammelt, die dem Frühverstorbenen in den Untergang folgen, indem sie, ihm nachlauschend, den Wohllaut seines Pfades in die Verlautbarung der gesprochenen Sprache bringen und so die Abgeschiedenen werden. Ihr Singen ist das Dichten.[122]

Das Wesen der Abgeschiedenheit als die „Versammlung der stilleren Kindheit" (die sprachliche Versammlung in das Ereignis, d.h. der Zuruf) und als „Grab des Fremdlings" (das Wohin des Vorauswanderns, der Tod) kann nur dann der vollendete Ort des Gedichtes sein, wenn die nachlauschenden Nachfolgenden auf seinen Anspruch antworten und so zu ihm versammelt werden. Das heißt aber: Die Abgeschiedenheit ist erst dann der vollendete Ort des Gedichtes, wennn der „Wohllaut seines Pfades", sein *An-spruch*, in die „Verlautbarung der gesprochenen Sprache" gebracht wird und die nachlauschenden Nachfolgenden so die Eigenen der Abgeschiedenheit, d.h. selber die Abgeschiedenen werden.

So er-eignet, werden sie auf die Wahrheit des Seyns durch die Abgeschiedenheit ab--gestimmt, und werden zu denjenigen, die als Bergende der Abgeschiedenheit in die sprachliche Verlautbarung ihre eigene Existenz von diesem Bergen der Wahrheit her verstehen: Sie werden zu *Dichtern*, zu denjenigen, die *dichten*. Was heißt aber dichten? Heideggers Antwort lautet:

> Dichten heißt: nach-sagen, nämlich den zugesprochenen Wohllaut des Geistes der Abgeschiedenheit. Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeit erst ein Hören. Die Abgeschiedenheit holt das Hören zuvor in ihren Wohllaut ein, damit dieser das Sagen, worin er nachverlautet, durchläute. Die mondene Kühle der heiligen Bläue der geistlichen Nacht durchtönt und durchscheint alles Schauen und Sagen. Dessen Sprache wird so zur nachsagenden, wird: Dichtung. Ihr Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene.[123]

Heidegger verweist auf die Tatsache, daß das Wort „dichten" etymologisch mit dem lateinischen „dictare" verwandt ist, welches Wort soviel wie „zum Nachschreiben vorsagen" bedeutet. Dichten heißt also in diesem Sinne „nach-sagen" im Sinne des *Bergens* des *schon* voraufgegangenen „Wohllauts des Geistes der Abgeschiedenheit" in das dichterische Wort. Das Dichten ist deswegen ein *Nach*-sagen, weil es 1. ein antwortendes Entsprechen auf den Zuspruch der Abgeschiedenheit ist und sich so *nach* ihr richtet; 2. ist das Dichten deswegen ein Nach-*sagen*, weil es sich nach der Abgeschiedenheit richtend *von ihr kund gibt* und ein Nachsagen im Sinne des *Wiederholens des Vorgesprochenen* ist.

Deswegen ist auch das Dichten „seine längste Zeit erst ein Hören": Das Dichten ist angewiesen auf das Sagen, das ihm allererst das Nachzusagende vor-spricht: auf das Sagen „der" Wahrheit des Seyns, welches Sagen, als der ereignende Zuwurf oder Zu-*spruch*, das Dichten *braucht*, um die Wahrheit des Seyns im Bergen allererst *als* Wahrheit aufleuchten zu lassen. Um diesen Zuspruch zu erfahren und über die möglichen Weisen des antwortenden Entsprechens zu entscheiden, muß der Dichter zunächst lauschend in die Stille einkehren. Indem aber der Dichter in die Stille einkehrt, eröffnet sich ihm das Wesen der wahren Zeit als die zeithaft-ekstatische Struktur alles daseinsmäßigen antwortenden Entsprechens. Das Gewesene aus der Vergessenheit wieder-holend, eröffnet der Dichter die echten Möglichkeiten des Zu-künftigen im Zurückkommen auf das, was gegen-wärtig ist.

---

122 *Unterwegs zur Sprache* S. 66.

123 *Unterwegs zur Sprache*. S. 66-67.

Indem die Dichtung dann die Stille des ek-statischen Lauschens durch die sprachliche Verlautbarung „bricht“, bricht Dichtung als Seiendes einer sprachlichen Seinsart auf, das einen *hütenden* Bezug zum wesenhaft Ungesprochenen hat. Wesenhaft ungesprochen ist das Gedicht. Die Dichtung bleibt auf das Gedicht als auf den Ort angewiesen, woher sie das Vor-gesprochene für ihr eigenes Nach-sagen entnimmt. Ungesprochen bleibt der Ort gerade deswegen, weil das Sagen vom Ort nicht zum *dichterischen* Sagen gehört. Das dichterische Sprechen zeichnet sich dadurch aus, daß es am Ort verweilt, daß es sich am Ort aufhält und in diesem Aufenthalt dasjenige empfängt, was es in seinem verlautenden Sagen zu bergen hat. Dies ist die Größe des Dichtens, welches das Seiende unmittel bar in die Lichtung der Wahrheit des Seyns hervor--ragen und innehalten läßt.

Das Sagen vom Ort selber ist dagegen die eigenste Aufgabe der Philosophie, des *denkerischen* Sagens, das in seiner Zwiesprache mit der Dichtung auf das zurückkommen kann, was wesenhaft in der Dichtung verborgen—d.h. *gehütet*—bleiben muß. Dagegen kann die Philosophie in ihrem Sagen vom Ort und seiner Fügung in der Geschichte des Seyns nicht unmittelbar das Seiende *in* diese Wahrheit ein--fügen.[124] Dichten und Denken bleiben in aller Wesensnähe durch eine „zarte, aber helle Differenz“ geschieden.

M. Der Übergang zum Bedenken des Orts

α) *Die Art der Sprache der Dichtung Trakls*

Zum Schluß der Beachtung des Ortes wendet sich Heideger zur Frage nach der Eigenart der dichterischen Sprache Georg Trakls. Diese soll im Hinblick auf den Ort seines Gedichts bestimmt werden. Es geht hier wieder darum, die bestimmte Weise des dichterischen Sprechens in ihrer *Eigen-art* zu begreifen, was heißt, daß sie nach ihren eigenen Maßstäben und ihren eigenen Ansprüchen betrachtet werden soll.

Was heißt es, daß eine dichterische Sprache nach ihren eigenen Maßstäben und Ansprüchen bemessen werden soll? Im Anschluß an Heidegger können wir uns überlegen: Die Frage nach der Größe einer bestimmten Weise des dichterischen Sprechens wird nicht durch den Aufweis bestimmter „Zeichen“ der dichterischen „Fähigkeit“ des „Ausdrückens“ beantwortet, noch entscheidet sie sich durch die Feststellung gewisser stilistischer Merkmale, die allmählich von den Interpreten etikettiert und so verharmlost in den durchschnittlichen, nicht mehr denkerischen Sprachgebrauch aufgenommen werden.[125] Sie entscheidet sich auch nicht dadurch, daß diese dichterische Sprache einem größeren Publikum fremd bleibt bzw. zum Alltagsthema wird bzw. einer „späteren Generation“ vorbehalten ist. Weder Anerkennung noch Verschmähung können die Größe einer bestimmten Weise des dichterischen Sprechens anfechten.[126]

Die Größe einer dichterischen Sprache wird einzig und allein durch den Hinweis darauf entschieden, inwiefern sie als dichterische dem, was ihr als Zudichtendes zugeworfen worden ist, treu bleibt. Ob die dichterische Sprache Trakls groß ist, entscheidet sich nicht durch Trakls

---

[124] Vgl. die *Beiträge zur Philosophie* §5. S. 36, 37: „Philosophie ist die Gründung der Wahrheit unter gleichzeitiger Entbehrung des Wahren. [...] Die Philosophie *eröffnet* die Erfahrung, aber deshalb vermag sie gerade *nicht unmittelbar* Geschichte zu gründen.“

[125] Wie etwa die sog. „Synästhesie“, was bei Trakl keine Syn-ästhesie ist, sondern eher eine *Panästhesie*, ein *Offensein für das Sichzeigende, wie es sich zeigt.*

[126] Wie auch die gegenwärtige Flut von Hölderlin-Interpreten weder der unzeitlichen Größe dieses einzigsten aller Dichter gerecht sein noch durch die Fraglichkeit ihrer Motive beflecken kann. Trakls von eigennützigen Interpreten erträumter „Ruf“ hat dennoch die beglückende Wirkung gehabt, daß er bis jetzt weitgehend von einer ähnlichen Interpretenschar verschont geblieben ist.

faktische (oder auch von allzueifrigen Interpreten erdichtete) Lebensführung.[127] Wenn Trakls dichterische Sprache dem An-spruch dessen, was sie allererst als dichterische Sprache auftreten läßt, erfüllt, dann ist sie, nach dem einzigen Kriterium aller echten Größe, groß.

Auf die Frage: „Welcher Art ist demnach die Sprache der Dichtung Trakls?“ gibt Heidegger die Antwort, daß sie 1. „jenem Unterwegs entspricht, auf dem der Fremdling vorausgeht“; 2. „aus dem Übergang“ spricht; 3. „stets zugleich aus dem“ spricht, „was sie im Abschied verläßt, und dem, wohin der Abschied sich bescheidet“.[128] Diese dreifache Antwort gründet als dreifache dennoch im Einfachen des Orts, wie wir gleich sehen werden. Indem die Sprache der Dichtung Trakls *erstens* dem Unterwegs entspricht, sagt sie den Pfad, der „vom alten entarteten Geschlecht weg“ führt. Das heißt:

> Er geleitet hin zum Untergang in die aufbehaltene Frühe des ungeborenen Geschlechtes. Die Sprache des Gedichtes, das seinen Ort in der Abgeschiedenheit hat, entspricht der Heimkehr des ungeborenen Menschengeschlechtes in den ruhigen Anbeginn seines stilleren Wesens.[129]

Trakls dichterische Sprache *ent-spricht einem Unterwegs*. Dieses Unterwegs-sein verläßt das bisherige Wesen des Menschen, um dorthin anzukommen, wo ein ursprünglicheres Wesen des Menschen gegründet werden kann. Trakls dichterische Sprache spricht aus diesem Wesenswandel des Menschen heraus, zeugt von ihm, birgt ihn ins dichterische Wort. Sie gibt von ihm kund und hält den Bereich für sein Geschehen offen.

Trakls dichterische Sprache spricht *zweitens* auch *aus dem Übergang*. Dessen Pfad

> geht vom Untergang des Verfallenden hinüber zum Untergang in die dämmernde Bläue des Heiligen. Die Sprache des Gedichtes spricht aus der Überfahrt über und durch den nächtigen Weiher der geistlichen Nacht. Diese Sprache singt den Gesang der abgeschiedenen Heimkehr, die aus der Späte der Verwesung in die Frühe des stilleren, noch ungewesenen Anbeginns einkehrt.[130]

Das Unterwegs, wovon die dichterische Sprache Trakls sagt, ist nicht nur bloßes Unterwegs, sondern geht *von … auf … zu*. Indem diese dichterische Sprache aus dem Unterwegs spricht, läßt sie Wovon und Woraufhin allererst *als* das spezifische Wovon und das spezifische Woraufhin, das sie sind, erscheinen. Die Sprache der Trakl’schen Dichtung sagt also *drittens* nicht nur von der Mitte, sondern von „Anfang“ und „Ende“, von der „Späte der Verwesung“ und der „Frühe des stilleren Anbeginns“:

> Weil die Sprache dieses Gedichtes aus dem Unterwegs der Abgeschiedenheit spricht, darum spricht sie stets zugleich aus dem, was sie im Abschied verläßt, und dem, wohin der Abschied sich bescheidet. Die

---

[127] Vgl. Jean-Michel Palmier, *Situation de Georg Trakl.* S. 450: „[…] Heidegger refuse toute connaissance sur le poète qui n’aboutirait pas à élucider le site [Ort] de sa poésie. Une approche historique ou biographique lui semble exclue à priori en tant qu’elle nous égarerait dans la recherche de ce site, nous conduisant vers l’inessentiel.“ —In seinem Brief an Jean-Michel Palmier sagt Heidegger: „Abgesehen vom Vorwort zu Bd. II der hist.-kritisch. Ausgabe S. 8, das meinen Trakl Aufsatz erwähnt, ist Ihre Untersuchung meines Wissens die erste, die den Sinn meiner Darlegung versteht. Diese ist freilich—wie schon eingangs vermerkt wird—bewußt einseitig, aber nach einer Seite, von der aus zu fragen bleibt: kann und muß das Werk der Dichtung und damit aller großen Kunst aus der Biographie erklärt werden, oder ermöglicht erst gerade das Werk eine recht geleitete Deutung der Biographie? […] In jedem Falle bleibt Ihre Untersuchung nicht nur für Frankreich neuartig, sondern stellt überhaupt vor die Frage, die meine Denkversuche leiten: was steht in der Rangordnung der Literaturbetrachtung an der maßgebenden Stelle: die Forschung oder die Weisung ins Gedicht und das Hören des dichterischen Wortes?“ —Allerdings kennt Palmier hier noch nicht die seinsgeschichtlichen Schriften Heideggers; Palmiers Deutung ist demgemäß für heutige Verhältnisse relativ unvollständig, obwohl sie immer noch als ein guter interpretatorischer Anlauf gelten kann.

[128] *Unterwegs zur Sprache* S. 70.

[129] *Unterwegs zur Sprache* S. 70.

[130] *Unterwegs zur Sprache* S. 70.

> Sprache des Gedichtes ist wesenhaft mehrdeutig, und dies auf ihre eigene Weise. Wir hören nichts vom Sagen der Dichtung, solange wir ihm nur mit irgendeinem stumpfen Sinn eines eindeutigen Meinens begegnen.[131]

β) *Die zweideutige Zweideutigkeit der Trakl'schen Dichtung*

Die eigene Mehrdeutigkeit des Trakl'schen Gedichtes nennt Heidegger eine „zweideutige Zweideutigkeit". Das Trakl'sche Gedicht ist zunächst zweideutig in dem Sinne, daß es „je und je Mehrfältiges" sagt:

> Dämmerung und Nacht, Untergang und Tod, Wahnsinn und Wild, Weiher und Gestein, Vogelflug und Kahn, Fremdling und Bruder, Geist und Gott, insgleichen die Worte der Farbe: blau und grün, weiß und schwarz, rot und silbern, golden und dunkel, sagen je und je M ehrfältiges.[132]

Dieses mehrfältige Mehrdeutige ist das erste Zweideutige. Die Sprache Trakls läßt aber dieses Zweideutige nicht in ihrer Zweideutigkeit beruhen, sondern: „dieses Zweideutige kommt selber als Ganzes noch einmal auf die eine Seite zu stehen, deren andere aus dem innersten Ort des Gedichtes bestimmt wird."[133] Diese Zweideutigkeit wird selber deswegen zweideutig, *weil die Zweideutigkeit selber aus der eindeutigen Grundstimmung des Ortes stammt*:

> Der mehrdeutige Ton des Traklschen Gedichtes kommt aus einer Versammlung, d.h. aus einem Einklang, der, für sich gemeint, stets unsäglich bleibt. Das Mehrdeutige dieses dichtenden Sagens ist nicht das Ungenaue des Lässigen, sondern die Strenge des Lassende n, der sich auf die Sorgfalt des „gerechten Anschauens" eingelassen hat und diesem sich fügt.[134]

Die Zweideutigkeit der Trakl'schen Grund-worte ist zweideutig, weil sie wesenhaft auf den Ort zurückgeht, dessen Grundstimmung *die Zweideutigkeit entquillen läßt*. Die Grundstimmung *kann nur durch Zweideutiges* zur Sprache gebracht werden. Indem aber das zweideutige, zur Sprache Gebrachte diesem An-spruch ent-spricht, *sagt es eindeutig die Grundstimmung*. Diese „Zweideutigkeit" ist keine Zweideutigkeit im Sinne des unbestimmten, unfeststellbaren Sagens, sondern *höchste Eindeutigkeit*, höchste Treue dem Zusagenden. Deshalb sagt Heidegger:

> Oft können wir dieses in ihm selber durchaus sichere mehrdeutige Sagen, das den Dichtungen Trakls eignet, schwer gegen die Sprache anderer Dichter abgrenzen, deren Vieldeutigkeit aus dem Unbestimmten einer Unsicherheit des poetischen Umhertastens stammt, weil ihr das eigentliche Gedicht und sein Ort fehlen. Die einzigartige Strenge der wesenhaft mehrdeutigen Sprache Trakls ist in einem höheren Sinne so eindeutig, daß sie auch aller technischen Exaktheit des bloß wissenschaftlich-eindeutigen Begriffes unendlich überlegen bleibt.[135]

Die Grundstimmung des Ortes ist „un-fest-stellbar" in dem Sinne, daß sie keinen exakten interpretatorischen Umriß zuläßt. Das heißt: Trakls Gedicht hat keinen „Inhalt", der auf eine „Formel" gebracht und so „paraphrasiert" wiedergegeben werden könnte, sondern das, was es sagt, läßt sich *nur* dichterisch sagen, und zwar *so* mit einer *eigenen* „Exaktheit", die den Hörer, der sich auf das Gedicht einläßt, unfehlbar zum Ort des Sagens bringt.

Wir könnten Heideggers Ausführungen weiterführen und sagen: Klagen über die „Unverständlichkeit" und „Zweideutigkeit" von Trakls dichterischer Sprache wurzeln letztlich darin, daß man gewohnt ist, das, was nicht interpretierend und paraphrasierend wiederge geben werden kann, für widersinnig, wenn nicht sogar unsinnig, zu erklären. Das Gedicht soll nach

---

131 *Unterwegs zur Sprache* S. 70–71.
132 *Unterwegs zur Sprache* S. 71.
133 *Unterwegs zur Sprache* S. 71.
134 *Unterwegs zur Sprache* S. 71.
135 *Unterwegs zur Sprache* S. 71.

dieser Gewohnheit doch einen „Inhalt“ haben, den es zu „verstehen“ gilt, und welcher „Inhalt“ zwecks der Verzierung und Verschönerung in Versen „gesetzt“ wird . So besteht das Kriterium der Echtheit der „Lyrik“ nach dieser Auffassung darin, daß es sich ohne „Inhaltsverlust“ in Prosa zurückübersetzen läßt, d.h. *überhaupt* eine Interpretation zuläßt. Der *interpretatorische* Zugang zum Gedicht gilt hier als der maßgebende und allesentscheidende. Der Wert eines Gedichtes mißt sich demnach am Wert des „Inhalts“, d.h. an dessen „Moral“ bzw. „Unmoral“, und d.h. gerade *nicht* am Dichterischen.

Trakls Gedichte lassen deswegen keinen interpretatorischen Zugang zu, weil sie im höchsten Maße dichterisch sind. In dieser Hinsicht grenzen sie an die instrumentalische Musik, der als schlechthin inhaltsloser Kunst eine Weise des Zeigens in den Ort ihrer Grundstimmung eignet, an deren Eindeutigkeit zu zweifeln man kaum denkt. Man klagt im Grunde nur dann über die „Unverständlichkeit“ von Trakls Gedicht, wenn man von ihm anderes erwartet, als Gedicht zu sein. Dieses bringt Heidegger zur Sprache, indem er die Trakl’sche „Zweideutigkeit“ selber eine zweideutige nennt. So kann Heidegger, die eigentliche Eindeutigkeit der dichterischen Sprache Trakls durch Hinweise auf die Terminologie der Musik bejahend, zum Bedenken des Ortes übergehen:

> Der strenge Einklang der mehrstimmigen Sprache, aus der Trakls Dichtung spricht, und dies heißt zugleich: schweigt, entspricht der Abgeschiedenheit als dem Ort des Gedichtes. Diesen Ort recht zu beachten, gibt schon zu denken. Kaum wagen wir noch zum Schluß, nach der Ortschaft dieses Ortes zu fragen.[136]

§27 *Das Bedenken des Ortes: Unterwegs zum Abend-Lande*

α) *Der Unter-Gang des Abend-Landes*

Den Ort von Trakls Gedicht zu bedenken heißt, nach der Ortschaft des Ortes zu fragen. Den Ort des Gedichts nennt Heidegger die Abgeschiedenheit. Die Abgeschiedenheit ist der Bereich, aus dem her der Fremdling in den ruhigen Anbeginn seines stilleren Wesens gerufen ist. Die Abgeschiedenheit ist somit der Grund einer bestimmten Weise zu sein, einer bestimmten Weise des „Wohnens auf dieser Erde“:

> Den freien Bereich, der ein Wohnen verspricht und gewährt, nennt unsere Sprache das „Land“. Der Überschritt in das Land des Fremdlings geschieht durch die geistliche Dämmerung hindurch am Abend. Darum sagt der letzte Vers der Strophe:
>
> Abend wechselt Sinn und Bild.[1]

Das „Land“ ist Heideggers gewähltes Grund-wort für denjenigen Bereich, der „ein Wohnen verspricht und gewährt“, d.h. für denjenigen Wesensbereich, den das Vorauswandern durch die Ereignung erreicht. So er-eignet durch das lichtend-verbergende („dämmernd-abendliche“) Wesensgeschehen der Wahrheit des Seyns, werden „Sinn und Bild“ gewechselt. Das heißt: Die volle Er-eignung des Daseins durch das Seyn *schließt eine grundsätzliche Wesenswandlung des Daseins mit ein*.

Das „Land“ ist der Bereich für diese Ver-rückung aus dem bisherigen Menschenwesen *in* das Da-sein. Diese Ver-rückung geschieht „durch die geistliche Dämmerung hindurch am Abend“, d.h. sie findet zur „Abenddämmerungszeit“ statt. Das Land wird nur durch die Z eit

---

136 *Unterwegs zur Sprache* S. 72-73.

1 *Unterwegs zur Sprache* S. 73. Heidegger zitiert „Herbstseele“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 107. Zeile 13.

des Abends, durch die Ankunft der wahren Zeit offen für das Wohnen und ist somit das Land „des“ Abends:

> Das Land, in das der Frühverstorbene untergeht, ist das Land dieses Abends. Die Ortschaft des Ortes, der Trakls Gedicht in sich versammelt, ist das verborgene Wesen der Abgeschiedenheit und heißt „Abendland“. Dieses Abendland ist älter, nämlich früher und darum versprechender als das platonisch-christliche und gar als das europäisch vorgestellte. Denn die Abgeschiedenheit ist „Anbeginn“ eines steigenden Weltjahres, nicht Abgrund des Verfalls.[2]

Das Abend-Land ist der Wesensbereich für das Aufgehen der Lichtung der Wahrheit des Seyns. Diesen Wesensbereich nennt Heidegger das „verborgene Wesen der Abgeschiedenheit“. Er ist derjenige Bereich, als der die Abgeschiedenheit west. Dieses Wesen hat wenig zu tun mit dem, was man sich gewöhnlicherweise unter dem Namen „Abendland“ vorstellt. Das Abend-Land als das verborgene Wesen der Abgeschiedenheit ist nicht mit der faktischen Geschichte des platonisch-christlichen, europäisch vorgestellten Abendlands zu verwechseln, sondern ist ein Wesensgeschehen, von dem *ein bestimmter geschichtlicher Entwurf* zum Gegensatz „Abendland-Morgenland“ geführt hat, von dem *ein bestimmter geschichtlicher* Entwurf den Grund-zug der abendländischen „Geschichte“ ausmacht.

Indem Heidegger auch noch das Abend-Land das Land nennt, „in das der Frühverstorbene untergeht“, meint er freilich nichts mit dem Verwandtes, was etwa Spengler in seinem „Untergang des Abendlandes“ verkündet, nämlich das faktische Ende der faktischen Geschichte eines bestimmten, durch Herkunft und „Kultur“ bestimmten Völkerverbands, sondern: Indem der Frühverstorbene, d.h. Vorauslaufende, im Vorlaufen das *Sein zum Tode* vollzieht, eröffnet sich ihm der *ursprünglichere* Wesensbereich für dasjenige, was gemeinhin „Abendland“ genannt wird, der Bereich nämlich des geschichtlichen (*geworfenen*) Entwerfens, welches Entwerfen in diesem *spezifischen* (Nietzsche’schen) Sinne Unter-Gang ist, d.h. ein *Gang zum Ursprünglicheren*:

> Das in der Abgeschiedenheit verborgene Abendland geht nicht unter, sondern bleibt, indem es auf seine Bewohner wartet als das Land des Untergangs in die geistliche Nacht. Das Land des Untergangs ist der Übergang in den Anfang der in ihm verborgenen Frühe.[3]

Das Abend-Land ist ein immerwährendes Wesensgeschehen, welches in der Abgeschiedenheit „verborgen“—d.h. schonend aufbewahrt—bleibt. *Dieses* Abend-Land „geht“ nicht „unter“, sondern wartet auf seine *Be-wohner*, auf diejenigen, die im entwerfenden Antworte n (im *existierenden Wohnen auf der Erde*) seinem An-spruch ent-sprechen, auf diejenigen, die zu einem echten und ursprünglichen Unter-Gang bereit sind. Für diese, und nur für diese, erweist sich der „Unter-Gang des Abend-Landes“ als höchste Schenkung, als „ der Über-Gang in den Anfang der in ihm verborgenen Frühe“, als das Wohnen im Bereich der vollen Wesung der Wahrheit des Seyns.

β) *Das „Eine“ Geschlecht*

Heidegger verweist auf das Gedicht „Abendländisches Lied“, um einen wichtigen Wesenscharakter des Abend-Landes hervorzuheben:

> O, die bittere Stunde des Untergangs,
> Da wir ein steinernes Antlitz in schwarzen Wassern beschaun.
> Aber strahlend heben die silbernen Lider die Liebenden:

[2] *Unterwegs zur Sprache* S. 73.
[3] *Unterwegs zur Sprache* S. 73.

Ein Geschlecht. Weihrauch strömt von rosigen Kissen
Und der süße Gesang der Auferstandenen.[4]

Heideggers Kommentar zur Wortfolge „*Ein* Geschlecht“ lautet:

> Dieses betonte „*Ein* Geschlecht“ birgt den Grundton, aus dem das Gedicht dieses Dichters das Geheimnis schweigt. [...] Das „*Ein*“ im Wort „*Ein* Geschlecht“ meint nicht „eins“ statt „zwei“. Das „Ein“ bedeutet auch nicht das Einerlei einer faden Gleichheit. Das Wort „*Ein* Geschlecht“ nennt hier überhaupt keinen biologischen Tatbestand, weder die „Eingeschlechtlichkeit“, noch die „Gleichgeschlechtlichkeit“. In dem betonten „*Ein* Geschlecht“ verbirgt sich jenes Einende, das aus der versammelnden Bläue der geistlichen Nacht einigt. Das Wort spricht aus dem Lied, worin das Land des Abends gesungen wird.[5]

Das genannte „*Eine*“ Geschlecht ist grundsätzlich nicht als „Einheit“ im Sinne der Einebnung aller Unterschiede zu verstehen, sondern als das *Einssein des Einenden*. Das Einende ist die Versammlung, welches das Versammelte in die „Bläue der geistlichen Nacht “ einigt. Das so geeinigt-Versammelte wird nicht in das Unterschiedslose geeinigt, sondern wird so erst *frei für* alle echten Unterschiede der echten Weisen des ereigneten Entwerfens als des Antwortens auf den Anspruch des ereignenden Zuwurfs. Das „*Eine*“ Geschlecht nennt somit nicht die Einigung in das *Gleiche*, sondern das Einigsein als das *Sein-lassen der echten Unterschiede*, die darin *Eins* sind, daß sie alle Weisen der Zugehör dem Zuruf sind. So kann Heidegger sagen:

> Gottes Sprechen[6] ist das Zusprechen, das dem Menschen ein stilleres Wesen zuweist und ihn durch solchen Zuspruch in die Entsprechung ruft, zu der er aus dem eigentlichen Untergang in die Frühe aufersteht. Das „Abendland“ birgt den Aufgang der Frühe des „*Einen* Geschlechts“.[7]

γ) *Der Dichter des noch verborgenen Abend-Landes*

„Alle Formeln“, sagt Heidegger zurecht,

> sind gefährlich. Sie zwingen das Gesagte in die Äußerlichkeit des raschen Meinens und verderben leicht das Nachdenken. Aber sie können auch eine Hilfe sein, Anstoß wenigstens und ein Anhalt für die ausdauernde Besinnung. Unter diesem Vorbehalt dürfen wir formelhaft sagen:
>
> Eine Erörterung seines Gedichtes zeigt uns Georg Trakl als den Dichter des noch verborgenen Abend--Landes.[8]

Was heißt es, daß Georg Trakl der Dichter des noch verborgenen Abend-Landes sei? Zunächst, daß der sprachliche Zuwurf, worauf sein dichterisches Entwerfen ein sprachliches Antworten ist, nicht in der „innersten Geschichtlosigkeit“ besteht, nicht in der „verträumten Romantik abseits der technisch-wirtschaftlichen Welt des modernen Massendaseins“.[9] Trakls Dichtung ist eine bestimmte Weise des geschichtlichen Antwortens auf einen bestimmten geschichtlichen Zuwurf des Seyns. In diesem *ursprünglichsten* Sinne der „Geschichte“ ist Trakls Gedicht „im höchsten Sinne geschichtlich“.[10] Trakls dichterischer Stil wurzelt in einer Grunderfahrung, die *auch* als die Grunderfahrung, wenn auch auf verborgene, kaum thematisch gesichtete Weise, des planetarisch-technisierten Wohnens fungiert:

---

[4] „Abendländisches Lied“ *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 119. Zeilen 19–23.

[5] *Unterwegs zur Sprache* S. 74.

[6] Heidegger verweist auf das „Kaspar Hauser Lied“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 95. Zeile 8: „Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:“

[7] *Unterwegs zur Sprache* S. 75.

[8] *Unterwegs zur Sprache* S. 77.

[9] *Unterwegs zur Sprache* S. 76.

[10] *Unterwegs zur Sprache* S. 76.

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

In ihrer Raserei und Zügellosigkeit bleibt die Technik dennoch auf diese Grunderfahrung verwiesen, denn sie ist als Entwurf in der Weise der *Seisnvergessenheit* dennoch und immer schon *Entwurf*.[11]

Trakls Dichtung antwortet auf diesen Anspruch radikal anders. Heidegger faßt Trakls dichterisches Antworten so zusammen:

> Seine Dichtung singt das Geschick des Schlages, der das Menschengeschlecht in sein noch vorbehaltenes Wesen verschlägt, d.h. rettet.
>
> Trakls Dichtung singt den Gesang der Seele, die, „ein Fremdes auf Erden", erst die Erde als die stillere Heimat des heimkehrenden Geschlechtes erwandert.[12]

Trakls Gedicht singt von der Kehre im Ereignis als der *Rück-kehr zum Ursprung*.[13] Es singt vom Wesen des Menschen als der *Rückkehrerschaft*: „Indem der Mensch sich vom ‚Seienden' loswirft [Entwurf], wird er erst Mensch. Denn nur so kehrt er zum Seienden zurück und *ist* als der Zurückgekehrte."[14] Durch die Übernahme der Rückkehrerschaft auf sich wird der Mensch vorbereitet für das Wesen des Abend-Landes, welches in der bisherigen Geschichte als der verborgene und vergessene Grund west. Trakls Dichtung ist ein *Aufruf zur Rück-Kehr in* diesen bisher verborgenen Grund. Dies ist überhaupt kein Verfall, wie manche Interpreten meinen, sondern *gerade der Abschied vom verfallenen, ver-wesenden Geschlecht*:

> Die Seele, „ein Fremdes", sieht der Dichter auf einen Pfad geschickt, der nicht in den Verfall führt, wohl dagegen in den Untergang. Dieser beugt und fügt sich dem gewaltigen Sterben, das der in der Frühe Verstorbene vorstirbt.[15]

Als Aufruf zur Rück-Kehr ist Trakls Gedicht zugleich *Aufruf in den Unter-Gang*. Das Singen dieses Gedichts ist ein Rufen *vom* bisherigen Menschenwesen *weg*, und das heißt zugleich *zu* demjenigen, was sich im vorauslaufenden Vorsterben zeigt: die eigensten, un überholbaren Existenzmöglichkeiten als *die Weisen des ereigneten Entsprechens dem ereignenden Zuspruch des Seyns*. Als Ruf *von* dem ver-wesenden Menschengeschlecht weg, womit es nicht den „rechten Schlag" hat, *zu* dem „freien Bereich, der ein Wohnen verspricht und gewährt", ruft Georg Trakls Gedicht zur Wanderung auf: „Die Seele wandert auf das Land des Abends zu, das vom Geist der Abgeschiedenheit durchwaltet und, ihm gemäß, ‚geistlich' ist."[16]

---

[11] Vgl. u.a. *Beiträge zur Philosophie*, den ganzen §263 „Jeder Entwurf ist ein geworfener". Z.B. S. 453: „Wie dann diese Rückkehr, wie der Loswurf *vergessen* und wie alles zum vorhandenen be-stellbaren und herstellbaren Besitz wird, wie schließlich der Mensch selbst sich zu einem solchen erklärt (Subjektum); wie *so* dann alles zerstört ist; wie eine ungeheure Verstörung duch allen Fortschritt des Menschen hindurch geht; wie das Seyn selbst als Machenschaft ins Unwesen setzt. // Und all dieses, weil der Mensch *nicht* vermochte, der Rückkehrerschaft Herr zu werden; dieses *Nicht* der Grund seiner bisherigen abendländischen Geschichte, in der vielleicht noch das Wesen der Geschichte sich verbergen mußte; dieses ‚Nicht' daher auch kein bloßes Nichtiges."

[12] *Unterwegs zur Sprache* S. 76.

[13] Zum Begriff der Rückkehrerschaft vgl. Parvis Emad, „On "Be-ing": The Last Part of *Contributions to Philosophy* (*From Enowning*)". In: *Companion to Heidegger's „Contributions to Philosophy"*. Hrsg. Charles E. Scott et al. Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, 2001. S. 229–245. Auf S. 238 sagt Emad z.B.: „Continuing to hold in our regard such an enactment of thinking, we find further that, as it is enachted, projecting-opening [Entwerfen] displays a movement which is a *move away from* and a simultaneous *returning to* be-ing's "enowning-throw" [ereignender Zuwurf]." S. auch S. 240: „And thus returning, thinking experiences a returnership (*Rückkehrerschaft*), which means that throwing away from and simultaneously returning to be-ing's "enowning-throw" is not a one-time occurrence but ongoing."

[14] *Beiträge zur Philosophie* §263. S. 452.

[15] *Unterwegs zur Sprache* S. 76–77.

[16] *Unterwegs zur Sprache* S. 77.

Georg Trakls Gedicht ruft *aus* dem und *in* das, woraufhin es unterwegs ist: *unterwegs zum Abend-Lande*.

Schlußteil

§28 *Der weitere Weg: Heidegger unterwegs zu Stefan George*

Das Sprachbuch *Unterwegs zur Sprache* enthält vier weitere Texte, die für Heideggers spätes Sprachdenken äußerst wichtig sind: „Aus einem Gespräch von der Sprache“ (1953/54), „Das Wesen der Sprache“ (1957/58), „Das Wort“ (1958) und „Der Weg zur Sprache“ (1959). Hier soll kurz darauf hingewiesen werden, wie Heideggers Sprachdenken in diesen vier Texten sich von Trakl verabschiedet und zugleich vertieft, indem es unterwegs zur Sprache *als* Sprache sich zu einem anderen großen Dichter, Stefan George, hinwendet.[1]

Der Dialog „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ behandelt das Thema der europäischen Ästhetik und deren Begegnung mit fernöstlicher Kultur. Der Dialog wird von einer Grundstimmung der äußersten Zurückhaltung getr agen und unternimmt so eine Weisung in einen gemeinsamen Ort für eine mögliche Zwiesprache zwischen dem europäischen und dem nicht-europäischen Denken. Diese Zurückhaltung zeigt in den planetarisch-technischen Charakter der abendländischen Begrifflichkeit und deren Sprache, und versucht ein Eigenes des japanischen Kunstdenkens, das Wesen des *Iki*, zur Sprache zu bringen, ohne es gleich in den Vorstellungskreis der abendländischen Ästhetik zu zwingen. Das Wesen des *Iki* kommt aber nur in einer vorläufigen, vorsichtigen Weise zur Sprache durch eine Besinnung auf das japanische Grund-Wort für Sprache: *Koto ba*, „Blütenblätter, die aus der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld gedeihen“.[2] Durch diese Besinnung wird in einer schonenden, hütenden Weise auf ein gleiches Seinsgeschick hingewiesen, das möglicherweise sowohl im Abendland als auch im fernen Osten durch verschiedene Weisen der geschichtlichen Zugehörigkeit zum Seyn geborgen worden ist.

Die Vortragsreihe „Das Wesen der Sprache“ und der einzelne Vortrag „Das Wort“ wenden sich dem dichterischen Werk Stefan Georges zu. In beiden steht Stefan Georges Gedicht „Das Wort“ im Zentrum. Im Ausgang von diesem Gedicht fragt Heidegger nach dem Wesensv erhältnis von Dichten und Denken.[3] Als Leitfaden für diese Frage dient die dichterische

---

[1] Zum Thema Heidegger und Stefan George ist F.-W. v. Herrmanns Abhandlung *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George* als autoritativ zu betrachten. Diese Schrift behandelt mit größter Genauigkeit und Sorgfalt das Verhältnis Heidegger-George im Lichte des seinsgeschichtlichen Denkens und berücksichtigt alle wichtigen verwandten Themen im ganzen Heidegger’schen Denken. In gewissem Sinne kann die gegenwärtige Untersuchung als Hinführung zu dieser Schrift verstanden werden.

[2] „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“. *Unterwegs zur Sprache* S. 145.

[3] Vgl. F.-W. v. Herrmanns Abhandlung *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George.* S. 50: „Die Frage nach dem Wesensverhältnis von Denken und Dichten wird zur Frage, in welcher Weise einerseits das Denken, andererseits das Dichten eine ausgezeichnete Weise des Sagens ist, d.h. in einem ausgezeichneten Bezug zur Sprache steht, die zum Sein selbst gehört. Die vermutete Zusammengehörigkeit von Sein und Sprache ist es, die das Denken erstmals in die Wesensnähe zum Dichten rücken läßt, so, daß Dichten und Dichtung zum gleichwesentlichen Gesprächspartner für das Denken werden. Die Frage nach dem künftigen Wesen der Philosophie wird zur Frage nach dem Wesensverhältnis von Denken und Dichten.“

Erfahrung mit der Sprache, die George vor allem im Gedicht „Das Wort“ zur Sprache gebracht hat, die Erfahrung des Verhältnisses vom Wort zum Ding. Ding ist aber nur Ding innerhalb von Welt, vom Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden. Dies ist der Ort für die Nachbarschaft von Denken und Dichten als die Nähe: „Die Be-wëgung des Gegen-einander-über im Welt--Geviert ereignet Nähe, *ist* die Nähe als die Nahnis. Sollte die Be-wëgung selber das Ereignis der Stille heißen?“[4] Das „lautlos rufende Versammeln“ aber, „als welches die Sage das Welt--Verhältnis be-wëgt“, nennt Heidegger das *Geläut der Stille*. Dieses ist „die Sprache des Wesens“, das Lautlose, wohin das verlautende Wort zurückkehrt und von woher es gewährt wird.[5]

Im Vortrag „Das Wort“ fragt Heidegger wieder nach dem Wesensverhältnis von Dichten und Denken, nach dem Bezug von Welt zu Ding. Im Ausgang von Georges Gedicht „Das Wort“ fragt Heidegger:

> Was ist das Wort, daß es solches vermag?
>
> Was ist das Ding, daß es des Wortes bedarf, um zu sein?
>
> Was heißt hier Sein, daß es wie eine Verleihung erscheint, die dem Ding aus dem Wort zugeeignet wird?[6]

Gefragt wird in erster Linie nach dem Wesen der Sprache und nach der Seinsart des seinvergebenden Worts. Heideggers Antwort lautet:

> Das Walten des Wortes blitzt auf als die Bedingnis des Dinges zum Ding. Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt.
>
> Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das Sagen, heißt Λόγος: die Sage, die zeigend Seiendes in sein *es ist* erscheinen läßt.
>
> Das selbe Wort Λόγος ist aber als Wort für das *Sagen* zugleich das Wort für das *Sein*, d.h. für das Anwesen des Anwesenden. Sage und Sein, Wort und Ding gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren Weise zueinander.[7]

Deshalb, weil Dichten und Denken beide Modi des Sagens sind, stehen sie in einem Verhältnis der Nachbarschaft zueinander:

> Jedes wesentliche Sagen hört in dieses verhüllte Zueinandergehören von Sage und Sein, Wort und Ding zurück. Beide, Dichten und Denken, sind ein ausgezeichnetes Sagen, insofern sie dem Geheimnis des Wortes als ihrem Denkwürdigsten überantwortet und dadurch seit je in die Verwandtschaft miteinander verfügt bleiben.[8]

Der letzte Text in *Unterwegs zur Sprache*, „Der Weg zur Sprache“, bedenkt das Verhältnis zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen der Sprache, und versucht so die Sprache *als* Sprache *zur* Sprache zu bringen. Das heißt: die Sprache als das, was sie ist, von ihr her zu denken und zu sagen. Durch die Auseinandersetzung mit dem herkömmlichen Begriff der Sprache als einer Weise des Ausdrückens versucht Heidegger, auf die geschichtliche Bedingtheit dieses Begriffs hinzudeuten. Am Leitfaden der Formel: die Sprache als Sprache zur Sprache bringen, zeigt sich Sprache zunächst, wie in der herkömmlichen Meinung, als *unser* Sprechen, als eine Tätigkeit des Menschen. Wenn wir uns jedoch auf eine Erfahrung

---

[4] „Das Wesen der Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache.* Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 202.

[5] „Das Wesen der Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 204.

[6] „Das Wort“. In: *Unterwegs zur Sprache.* Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 209.

[7] „Das Wort“. *Unterwegs zur Sprache* S. 224.

[8] „Das Wort“. *Unterwegs zur Sprache* S. 225.

der Sprache *als* Sprache einlassen, dann erfahren wir, daß das Sprechen des Menschen vielmehr auf das Sprechen der *Sprache* angewiesen ist, denn „*Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige.*“[9] Dies meint: Das *primär* Sehenlassende, dasjenige, was *überhaupt* etwas, was dann in unser Sprechen aufgenommen und behandelt wird, sehen läßt, ist die Wesung der Sprache. Erst aus dieser Wesung heraus geschieht unser menschliches Sprechen.

Durch diesen hermeneutischen Aufweis des Ursprungs des menschlichen Sprechens im Sprechen der Sprache gelangt Heideggers Erläuterung des Sprachwesens an sein Ziel: an den Weg zur Sprache. Auf dem Weg zur Sprache sein heißt: unterwegs sein dorthin, wo wir vom Ereignis er-eignet sind. In diesem Sinne kann Heidegger sagen: „Das Ereignis ist *das* Gesetz, insofern es die Sterblichen in das Ereignen zu ihrem Wesen versammelt und darin hält.“[10] Unterwegs zur Sprache sein heißt zugleich unterwegs sein zu diesem Er-eignis, denn: „Das Ereignis ereignet den Menschen in den Brauch für es selbst. Also das Zeigen als das Eignen ereignend, ist das Ereignis die Be-w"egung der Sage zur Sprache.“[11] Unterwegs zu dieser Be--wëgung bereiten wir den Wandel des Bezugs des Menschen zur Sprache vor. Wenn wir dies durch Heideggers in Anlehnung an Trakl geprägte Grund-Worte zur Sprache bringen wollen, könnten wir vielleicht sagen: unterwegs zur Sprache sein heißt: unterwegs sein zur Zu-kunft des Abend-Landes.

§29 *„Jäger oder Hirt“*
Zusammenfassende Weisung in die Zu-kunft des Abend-Landes

In einem Brief an Jean-Michel Palmier vom 9. Mai 1972 sagt Heidegger:

> Für die Deutung des dichterischen Werkes von G. T. wäre zu beachten, daß am Beginn der ersten Gesamtausgabe, „Die Dichtungen“ 1917, deren Plan Trakl selbst noch mit dem befreundeten Herausgeber Karl Röck besprach, das im Jahre 1909 entstandene Gedicht „Verfall“ steht, das schon in der Veröffentlichung von „Gedichte“ (1913) S. 51 gedruckt ist.
>
> Dieses Gedicht denkt an die „helleren Geschicke“, welches Denken von der 3. Strophe an sich wendet: „Da macht ein Hauch mich von Verfall erzittern.“ Was hier gleichsam noch in zeitlicher Abfolge genannt wird, vermag die folgende Dichtung in einer einzigen Transfiguration als die Situation zu sagen.[1]

Heidegger nennt ausdrücklich das Gedicht „Verfall“ und erwähnt „die folgende Dichtung“. Da Heidegger das Wort „Dichtung“ im Sinne von „Gedicht“ zu benutzen pflegte,[2] glaube ich, daß die Annahme berechtigt sei, es handle sich um das in der genannten Ausgabe unmittelbar nachfolgende Gedicht „Musik im Mirabell“. Was sagen uns diese Dichtungen, daß Heidegger Palmier auf deren Wichtigkeit für „die Deutung des dichterischen Werkes von Georg Trakl“ aufmerksam macht?

---

[9] „Der Weg zur Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache.* Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 242.

[10] „Der Weg zur Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 248. Heideggers Randbemerkung zum Wort Gesetz lautet: „Setzen nicht als Thesis sondern: Gelangenlassen, Bringen“.

[11] „Der Weg zur Sprache“. *Unterwegs zur Sprache* S. 249.

[1] Brief an Jean-Michel Palmier vom 9.V.1972 (Photokopie). Palmiers französische Übersetzung erscheint in: Jean-Michel Palmier. *Situation de Georg Trakl. Nouvelle édition, revue et précédée d’une lettre de Martin Heidegger à l’auteur*. Pierre Belfond: Paris, 1987. S. 9–10. Ich bin Herrn Dr. Hermann Heidegger für die Bereitstellung einer Photokopie des deutschen Originals verpflichtet.

[2] Vgl. z.B. *Unterwegs zur Sprache* S. 86: „in der Dichtung ‚Kindheit‘“, S. 67: „sagt die Dichtung ‚Traum und Umnachtung‘“, S. 69: „in der so betitelten Dichtung“, usw. Da Heidegger auch zugleich „Dichtung“ im gewöhnlichen Sinne benutzt, wie auf S. 70: „Welcher Art ist demnach die Sprache der Dichtung Trakls? [...] Die Sprache dieser Dichtung spricht aus dem Übergang“, könnte auch im Brief die ganze nachfolgende Trakl’sche Dichtung gemeint sein, was aber meines Erachtens nicht nahe liegt.

Die ersten zwei Strophen des Sonettes „Verfall“ lauten:

> Am Abend, wenn die Glocken Frieden läuten,
> Folg ich der Vögel wundervollen Flügen,
> Die lang geschart, gleich frommen Pilgerzügen,
> Entschwinden in den herbstlich klaren Weiten.
>
> Hinwandelnd durch den dämmervollen Garten
> Träum ich nach ihren helleren Geschicken
> Und fühl der Stunden Weiser kaum mehr rücken.
> So folg ich über Wolken ihren Fahrten.[3]

Wir wagen einen vorläufigen Hinweis auf das, was in diesem Gedicht zur Sprache kommt.

In der zweiten Strophe besinnt sich, hinwandelnd und träumend, das dichterische Ich im Gedicht auf die „helleren Geschicke“ der in der ersten Strophe genannten Vögel. Diese Vögel fliegen „gleich frommen Pilgerzügen“, d.h. sie sind anderswohin auf der Pilgerschaft. Durch das Anschauen dieser Pilgerzüge bedenkt das Ich—vielleicht ist der Dichter selbst gemeint—ihre helleren Geschicke. Indem er diese Geschicke bedenkt, ent-rückt er dorthin, wo „der Stunden Weiser“ kaum mehr rückt. Das „kaum mehr“ deutet da rauf hin, daß das ständige Vorbeigehen der gemessenen Zeit nicht aufhört, sondern auf eine andere Weise erfahren wird, so daß sie länger währt. Die gemessene Zeit wird im Hinblick auf ein anderes Wesen der Zeit erfahren, welches die gemessene Zeit allererst *als* Zeit„folge“ mit einer gewissen „Geschwindigkeit“ erscheinen läßt. So ent-rückt, vermag der Dichter, „über Wolken ihren Fahrten“ zu folgen.

Die zwei letzten Strophen des Gedichts lauten:

> Da macht ein Hauch mich von Verfall erzittern.
> Die Amsel klagt in den entlaubten Zweigen.
> Es schwankt der rote Wein an rostigen Gittern,
> Indes wie blasser Kinder Todesreigen
> Um dunkle Brunnenränder, die verwittern,
> Im Wind sich fröstelnd blaue Astern neigen.[4]

Heidegger spricht von der Wendung des Denkens im Gedicht von der dritten Strophe an, und betont, daß was hier „gleichsam in zeitlicher Folge“ genannt wird, „vermag die folgende Dichtung in einer einzigen Transfiguration als die Situation zu sagen.“ Die dri tte Strophe sagt von der Erzitterung des Verfalls, von der Klage der Amsel in den entlaubten Zweigen, von den sich fröstelnden Astern. Die Pilgerzüge der Vögel sind hier entschwunden. Zurückgeblieben ist Verfall, Rost und Verwitterung.

Das Gedicht sagt von einem Herbstabend. In den ersten zwei Strophen streifen die Pilgerzüge der Vögel nach „helleren Geschicken“. Die letzten zwei Strophen sagen von den Verlassenen, die diese Pilgerschaft nicht vermögen und in der Ödnis des nahenden Winters verbleiben. Der Titel „Verfall“ bezieht sich eindeutig auf die Situation, die in den letzten zwei Strophen zum Vorschein kommt, und die sozusagen geborgen in der Situation der ersten zwei Strophen liegt. Die deutliche Entgegensetzung paßt zur Sonettenform, die gewöhnlich durch die zwei Dreizeiler eine Wendung im Gedicht kundgeben.

Wie steht es mit dem Gedicht „Musik im Mirabell“? Das Gedicht lautet:

---

[3] „Verfall“ II (?). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 59. Zeilen 2–9.

[4] „Verfall“ II (?). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 59. Zeilen 10–15.

Ein Brunnen singt. Die Wolken stehn
Im klaren Blau, die weißen, zarten.
Bedächtig stille Menschen gehn
Am Abend durch den alten Garten.

Der Ahnen Marmor ist ergraut.
Ein Vogelzug streift in die Weiten.
Ein Faun mit toten Augen schaut
Nach Schatten, die ins Dunkel gleiten.

Das Laub fällt rot vom alten Baum
Und kreist herein durchs offne Fenster.
Ein Feuerschein glüht auf im Raum
Und malet trübe Angstgespenster.

Ein weißer Fremdling tritt ins Haus.
Ein Hund stürzt durch verfallene Gänge.
Die Magd löscht eine Lampe aus,
Das Ohr hört nachts Sonatenklänge.[5]

Das Gedicht zeigt eine Verwandtschaft mit „Verfall“. Der Vogelzug streift in die Weiten; Wolken und Brunnen zieren die Landschaft; ein Gang durch einen Garten wird erwähnt; die Bäume sind entlaubt. Auffällig ist der Wechsel der Bilder, der einer reinen Grundstimmung entquillt, die vielleicht eine Über-ein-stimmung von Schönheit mit der Angst benannt werden könnte. Die scharfe, „gleichsam noch in zeitlicher Abfolge“ erscheinende Entgegensetzung von Pilgerzügen und Zurückgebliebenen in „Verfall“ zeigt sich in „Musik im Mirabell“ als eine Grundstimmung, die Zu-hause-sein und Un-heimlichkeit in sich vereinigt:

Ein Feuerschein glüht auf im Raum
Und malet trübe Angstgespenster.

Das Gedicht singt dasjenige Wesensverhältnis, das Heidegger in *Sein und Zeit* mit folgenden Worten anrührt:

> Das Dasein ist aber gleichursprünglich in der Unwahrheit. Die vorlaufende Entschlossenheit gibt ihm zugleich die ursprüngliche Gewißheit seiner Verschlossenheit. Vorlaufend entschlossen *hält* sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man. Die Unentschlossenheit ist als ständige Möglichkeit des Daseins *mitgewiß*. Die sich selbst durchsichtige Entschlossenheit versteht, daß sich die *Unbestimmtheit* des Seinkönnens je nur bestimmt im Entschluß auf die jeweilige Situation. Sie weiß um die Unbestimmtheit, die ein Seiendes, das existiert, durchherrscht. Dieses Wissen aber muß, wenn es der eigentlichen Entschlossenheit entsprechen will, selbst aus einem eigentlichen Erschließen entspringen.[6]

Dieses Ereignis der Ent-schlossenheit können wir in Heideggers Grund-Worten als die *Zu-kunft des Abend-Landes* bezeichnen, als das Sicheröffnen des Wesensbereichs für die Er-eignung des Da-seins und für dessen Inständigkeit, d.h. dessen Heimischwerden in der sich-zeigenden Wahrheit, die zugleich ein Sichentziehen ist.

Eine wissenschaftliche Arbeit, die selber unterwegs zu Trakls Gedicht ist und bleibt, und die es zu ihrem Ziel gemacht hat, Trakls Gedicht durch Heideggers Grund-Worte zum Singen

---

[5] „Musik im Mirabell“ (2. Fassung). *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 18. Zeilen 2–17.

[6] *Sein und Zeit* §62 „Das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins als vorlaufende Entschlossenheit“. S. 408.

zu verhelfen, endet am besten mit Trakls eigenen Worten, mit drei Zeilen aus dem Gedicht „Die Sonne“, die das Gesagte und Gedeutete auf klarste und unmittelbarste Weise singen, indem sie in eine Fest-Stellung des Entscheidungsbereichs für das künftige Wesen des Menschen münden:

> Täglich kommt die gelbe Sonne über den Hügel.
> Schön ist der Wald, das dunkle Tier,
> Der Mensch; Jäger oder Hirt.[7]

[7] „Die Sonne“. *Dichtungen und Briefe* Band I. S. 134. Zeilen 2–4.

Zitierte Werke

Texte/Primärliteratur

Dodds, E. R. *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford University Press: Amen House, London, 1959.

von Ficker, Ludwig. *Briefwechsel 1940–1967*. Hrsg. Martin Alber, Walter Methlagl, Anton Unterkircher, Franz Seyr und Ignaz Zangerle. Haymon-Verlag: Innsbruck, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Gesammelte Werke Bd. 20. Hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1992.

Heidegger, Martin. *1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. Gesamtausgabe Bd. 55. Hrsg. Manfred S. Frings. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1987.

———. *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Gesamtausgabe Bd. 50. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1990.

———. „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 79–146.

———. „Bauen Wohnen Denken“. In: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000. S. 145–164.

———. „Beilage zu Wunsch und Wille. (Über die Bewahrung des Versuchten).“ In: *Besinnung*. Gesamtausgabe Bd. 66. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997. S. 419–28.

———. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. 2., durchgesehene Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

———. Brief an Jean-Michel Palmier (Photokopie des deutschen Originals). Bisher nur in französischer Übersetzung veröffentlicht. In: Jean-Michel Palmier. *Situation de Georg Trakl. Nouvelle édition, revue et précédée d'une lettre de Martin Heidegger á l'auteur*. Pierre Belfond: Paris, 1987. S. 9–10.

———. „Brief über den Humanismus“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976. S. 313–64.

———. „Das Ding“. In: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000. S. 165-187.

———. „Das Wesen der Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 147–204.

———. „Das Wort“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 205–225.

———. „Der Ursprung des Kunstwerkes“. In: *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977. S. 1–74.

———. „Der Weg zur Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 227–257.

———. „... dichterisch wohnet der Mensch ...“. In: *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Bd. 7. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000. S. 189–208.

———. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. 3. Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.

———. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Gesamtausgabe Bd. 29/30. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Zweite Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1992.

———. „Die Sprache“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 7–30.

———. „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“. In: *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 31–78.

———. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Hrsg. Petra Jaeger. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.

———. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 38. Hrsg. Günter Seubold. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1998.

———. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Gesamtausgabe Bd. 44. Hrsg. Marion Heinz. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1986.

———. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Bd. 2. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.

———. *Vom Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 85. Hrsg. Ingrid Schüßler. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1999.

———. „Vom Wesen des Grundes“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976. S. 123–75.

———. „Was ist Metaphysik?“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976. S. 103–22.

———. „Zur Seinsfrage“. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976. S. 385–426.

Hölderlin, Friedrich. *Gedichte nach 1800* . Sämtliche Werke Bd. 2,1 (Große Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. Friedrich Beißner. W. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 1951.

———. *Sämtliche Werke und Briefe*. Band III (Kommentarband). Hrsg. Michael Knaupp. Lizenzausgabe 1998 für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. Carl Hanser Verlag: München/Wien, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. „Zarathustra's Vorrede". Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. VI_1. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1968.

———. *Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*. „Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen". Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. V_2. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1973.

———. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. VI_2. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1968.

———. *Nachgelassene Fragmente Frühjahr bis Herbst 1884*. Werke: Kritische Gesamtausgabe Bd. VII_2. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter & Co: Berlin/New York, 1974.

Platon. *Gorgias oder über die Beredsamkeit*. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher herausgegeben von Kurt Hildebrandt. Revidierte Neuauflage. Philipp Reclam Jun.: Stuttgart, 1989.

———. *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Zweiter Band*. Hrsg. Günther Eigler. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechichischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset et Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: Darmstadt, 1973.

Sappho. *Sappho*. Griechisch und deutsch hrsg. von Max Treu. 3. durchgesehene Auflage. Ernst Heimeran Verlag: München, 1963.

Trakl, Georg. *Dichtungen und Briefe*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. Walther Killy und Hans Szklenar. Band I: *Gedichte. Sebastian im Traum. Veröffentlichungen im Brenner 1914/15. Sonstige Veröffentlichungen zu Lebzeiten. Nachlaß. Briefe*. Band II: *Bericht der Herausgeber. Apparat zu den Dichtungen und Briefen. Dokumente und Zeugnisse. Briefe an Georg Trakl. Lebenschronik. Register*. Otto Müller Verlag: Salzburg, 1969.

Sekundärliteratur.

a) Allgemeine Forschungsliteratur

Bertram, Georg W. „Das Denken der Sprache in Heideggers *Sein und Zeit*". In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (2001). S. 177–198.

Coriando, Paola-Ludovica. *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie"*. Wilhelm Fink Verlag: München, 1998.

Emad, Parvis. „On "Be-ing": The Last Part of *Contributions to Philosophy (From Enowning)*". In: *Companion to Heidegger's „Contributions to Philosophy"*. Hrsg. Charles E. Scott et al. Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, 2001. S. 229–245.

Fédier, François. „Des Freundes Stimme“. In: *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für Friedrich-Wilhelm v. Herrmann zum 65. Geburtstag*. Hrsg. Paola-Ludovika Coriando. Duncker & Humblot: Berlin, 1999. S. 137–43.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. „Die Fuge des Ereignisses“. In: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. S. 27–41.

————. *Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1999.

————. „Fundamentalontologie der Sprache“. In *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Zweite, stark erweiterte Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 92–224.

————. *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1991.

————. *Heideggers Philosophie der Kunst*. 2., überarb. und erw. Aufl. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.

————. „Kunstwerk und technisches Produkt. Erläuerungen zum Verhältnis von Kunst und Technik“. In: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. S. 172–97.

————. „Nachbarschaft von Denken und Dichten als Wesensnähe und Wesensdifferenz“ In: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. S. 223–45.

————. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. 2., stark erweiterte Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985.

————. „Übersetzung als philosophisches Problem.“ In: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. S. 307–323.

————. „Von ‚Sein und Zeit‘ zum ‚Ereignis‘“ In: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. S. 5–26.

————. „Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins“. *In Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*. Zweite, stark erweiterte Auflage. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985. S. 76–91.

Jaeger, Hans. *Heidegger und die Sprache*. A. Francke AG Verlag: Bern, 1971.

Kalariparambil, Tomy S. *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Duncker & Humblot: Berlin, 1999. Philosophische Schriften Band 29.

Lafont, Cristina. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1994.

Müller-Lauter, Wolfgang. *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Walter de Gruyter & Co.: Berlin, 1960.

Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Vierte Auflage. Verlag Günther Neske: Pfullingen, 1994.

Richardson, William J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1963.

Scheier, Claus-Artur. „Die Sprache spricht. Heideggers Tautologien“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 47/1 (1993). S. 60–74.

Xiropaidis, Georgios. *Einkehr in die Stille. Bedingungen eines gewandelten Sagens in Heideggers „Der Weg zur Sprache“*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. 1991.

b) Forschungsliteratur mit einem ausdrücklichen Bezug zum Heidegger-Trakl Verhältnis

Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Éditions Galilée: Paris, 1987.

Emad, Parvis. „Heidegger on Pain: Focusing on a Reccuring [sic] Theme of His Thought“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982). S. 345–60.

Falk, Walter. „Heidegger und Trakl“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft* 4 (1963). S. 191–204.

————. *Leid und Verwandlung. Rilke, Kafka, Trakl und der Epochenstil des Impressionismus und Expressionismus*. Otto Müller Verlag: Salzburg, 1961.

Firmage, Robert. „Truth in Trakl“. In: *The Dark Flutes of Fall. Critical Essays on Georg Trakl*. Hrsg. Eric Williams. Camden House: Columbia, 1991.

Fontaine-de Visscher, Luce. „Ce qui vient en poème. Entre Heidegger et la nouvelle critique“. In: *Revue philosophique de Louvain* 80 (1982). S. 252–81.

————. „Ce qui vient en poème. Entre Heidegger et la nouvelle critique“ (Fortsetzung). In: *Revue philosophique de Louvain* 80 (1982). S. 449–85.

Fóti, Véronique M. „Situating Heidegger Situating Georg Trakl“. In: *Heidegger and the Poets. Poiēsis/Sophia/Technë* Kap. 2. Humanities Press: New Jersey/London, 1992. S. 13–29.

Harries, Karsten. „Language and Silence: Heidegger's Dialogue with G. Trakl“. In: *Martin Heidegger and the Question of Literature. Toward a Postmodern Literary Hermeneutics*. Hrsg. William V. Spanos. First cloth edition. Indiana University Press: Bloomington/London, 1979. S. 155–71.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm. „Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken“. In: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994. S. 264–306.

Krell, David. *Intimations of Mortality*. Kap. 11 „Strokes of Love and Death“. State University Press: University Park, Penn., 1986.

Land, Nick. „Narcissism and Dispersion in Heidegger's 1953 Trakl Interpretation“. In: *Philosophers' Poets*. Hrsg. David Wood. Routledge: London and New York, 1990. S. 70–92.

Palmier, Jean-Michel. *Situation de Georg Trakl. Nouvelle édition, revue et précédée d'une lettre de Martin Heidegger à l'auteur*. Pierre Belfond: Paris, 1987.

Rey, W. H. „Heidegger–Trakl: Einstimmiges Zwiegespräch“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 30 (1956). S. 89–136.

Vezin, François. „Trakl au Pays de Rimbaud“. In: *Heidegger Studies* 1 (1985). S. 129–35.

Vietta, Egon. „Georg Trakl in Heideggers Sicht“. In: *Die Pforte. Monatsschrift für Kultur* 5 (1953). S. 351–55.